MASTER NEGATIVE
NO. 93-81551-6

AUTHOR:

BOUTROUX, EMILE

TITLE:

MORALE SOCIALE LE LECONS PROFRSSEES...

PLACE:

PARIS

DATE:

1899

Master Negative #

93-81551-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Boutroux, Émile ~~i. e. Étienne Émile Marie,~~ 1845-1921.

Morale sociale; leçons professées au Collège libre des sciences sociales par MM. G. Belot, Marcel Bernès [etc.] ... préface de Émile Boutroux ... ~~2. éd.~~ Paris, F. Alcan, ~~1909.~~ 1899.

2 p. l., xi, 318 p., 1 l. 22cm. (*On cover:* Bibliothèque générale des sciences sociales. v)

CONTENTS.—Préface, par Émile Boutrox.—Morale positive. Art et science. Vues d'ensemble, par E. Delbet.—Classification des idées morales du temps présent, par A. Darlu.—L'unité morale, par Marcel Bernès.—De l'orientation morale du temps présent, par le pasteur Wagner.—La justice

(Continued on next card)

14-4124

Boutroux, Émile ~~i. e. Étienne Émile Marie,~~ 1845-1921.

Morale sociale ... ~~1909.~~ 1899. (Card 2)

CONTENTS—Continued.

et le droit, par le R. P. Vincent Maumus.—Charité et sélection, par G. Belot.—L'éthique du socialisme, par G. Sorel.—La morale de Tolstoï, par Maxime Kovalevsky.—Justice et charité, par Charles Gide.—L'ordre des joies, par Léon Brunschvicg.—Le devoir présent de la jeunesse, par F. Buisson.—Morale et politique, par E. de Roberty.—La morale individuelle et la morale sociale, par P. Malapert.—La morale des Grecs et la crise morale contemporaine, par Lionel Dauriac.

1. Social ethics. 2. Ethics. I. Paris. Collège libre des sciences sociales. II. Belot, Gustave, 1859- III. Title.

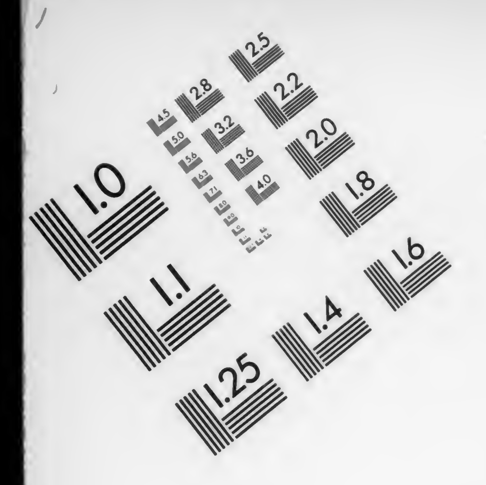
14-4124

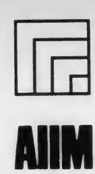
Library of Congress HM216.B7

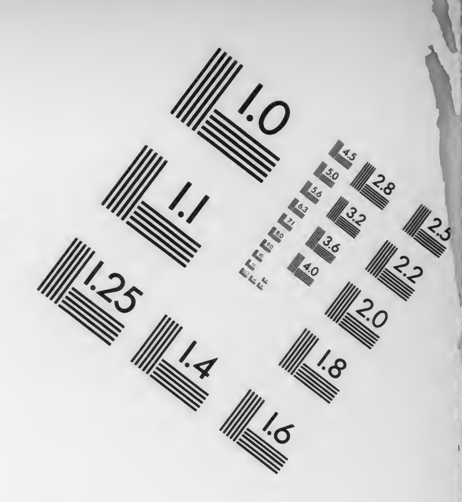
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/6/93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT





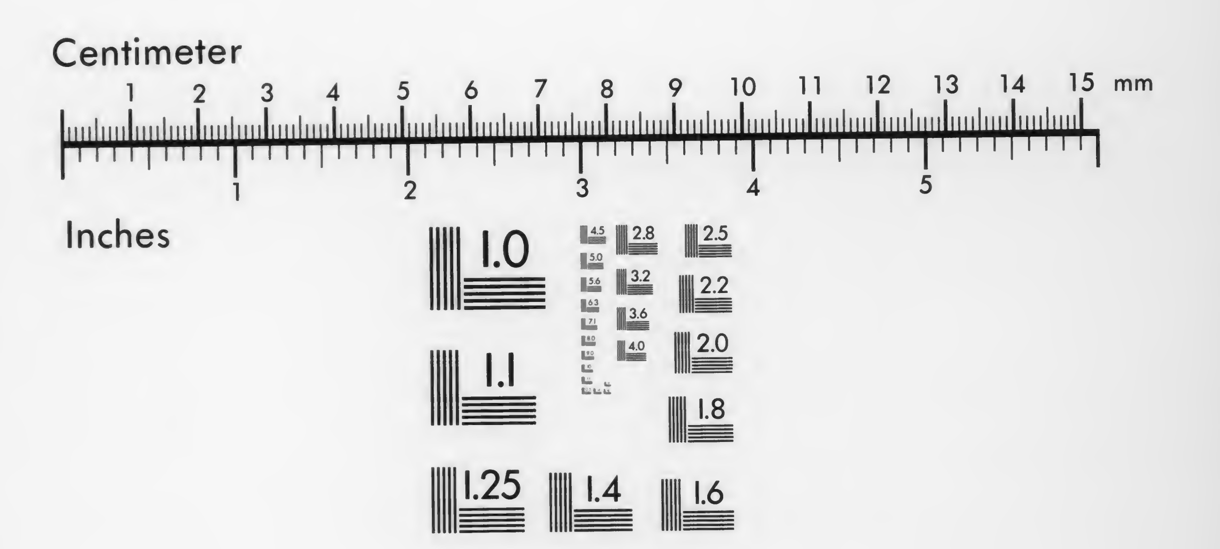


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Bibliothèque générale des Sciences sociales

Belot, Bernès, Brunschvicg, F. Buisson, Darlu,

Dauriac, Delbet, Gide, Kovalevsky,

Malapert, R.P. Maumus, de Roberty, Sorel, Wagner

Morale Sociale

Préface d'Emile Boutroux

PARIS FÉLIX ALCAN, 1899

MORALE SOCIALE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE DES SCIENCES SOCIALES

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION

DICK MAY

Secrétaire général du Collège libre des Sciences sociales.

Parus :

L'individualisation de la peine. Étude de criminalité sociale, par R. SALEILLES, professeur agrégé à la Faculté de droit de l'Université de Paris, professeur au Collège libre des Sciences sociales.

L'idéalisme social, par EUGÈNE FOURNIÈRE, député, professeur au Collège libre des Sciences sociales.

Ouvriers du temps passé (XVe et XVIe siècles), par H. HAUSER, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Clermont-Ferrand.

Les transformations du pouvoir, par G. TARDE.

Morale sociale, préface d'ÉMILE BOUTROUX, de l'Institut, professeur à la Sorbonne.

EN PRÉPARATION

La méthode géographique appliquée aux sciences sociales, par JEAN BRUNHES, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).

Les enquêtes (théorie et pratique), par P. DE MAROUSSEM, docteur en droit.

La méthode historique appliquée aux sciences sociales, par CHARLES SEIGNOBOS, maître de conférences à la Faculté des lettres de l'Université de Paris.

La formation de la démocratie socialiste en France, par ALBERT METIN, agrégé de l'Université.

Le mouvement social catholique depuis l'encyclique *Rerum novarum*, par MAX TURMANN.

Les Bourses, par THALLER, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris.

La décomposition du Marxisme, par CH. ANDLER, maître de conférences à l'École normale supérieure.

La statique sociale, par le D[r] DELBET, député, directeur du Collège libre des Sciences sociales.

Le monisme économique (sociologie marxiste), par DE KELLÈS KRAUZ.

L'organisation industrielle moderne, ses caractères, son développement, par MAURICE DUFOURMENTELLE.

Précis d'économie sociale (Le Play et la méthode d'observation), par ALEXIS DELAIRE, secrétaire général de la Société d'Économie sociale.

Le socialisme français, son passé, son présent, son avenir, par G. ROUANET, député, rédacteur en chef de la *Revue socialiste*.

Chaque volume in-8° carré de 300 pages environ, cartonné à l'anglaise, 6 fr.

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

MORALE SOCIALE

LEÇONS PROFESSÉES

AU COLLÈGE LIBRE DES SCIENCES SOCIALES

PAR MM.

G. BELOT, MARCEL BERNES, professeurs au lycée Louis-le-Grand,
BRUNSCHVICG, professeur au lycée de Rouen,
F. BUISSON, professeur à la Sorbonne, **DAURIAC,** professeur à l'Université de Montpellier,
DELBET, directeur du Collège libre des sciences sociales,
CH. GIDE, professeur à l'Université de Montpellier,
M. KOVALEVSKY, ancien professeur à l'Université de Moscou,
MALAPERT, professeur au lycée Louis-le-Grand, le **R. P. MAUMUS,**
DE ROBERTY, G. SOREL, le Pasteur **WAGNER.**

PRÉFACE

DE

ÉMILE BOUTROUX

De l'Institut, professeur à la Sorbonne

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C[ie]

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1899

AVANT-PROPOS

Par Émile BOUTROUX

Membre de l'Institut,
Professeur à la faculté des lettres de l'Université de Paris.

L'entreprise d'inviter des hommes d'origines philosophiques très diverses à s'expliquer en toute liberté sur les principes de la morale sociale n'a pas été, paraît-il, sans causer quelque étonnement. A quoi bon, s'est-on dit, faire éclater aux yeux du public le désaccord qui règne entre les doctes, touchant les principes mêmes de la conduite de notre vie ? La morale est, avant tout, affaire de pratique. Elle a plus besoin d'autorité que de théories, et le spectacle de ces dissentiments ne peut que la discréditer et l'affaiblir vis-à-vis du commun des hommes. Contradiction, disait Pascal, est une mauvaise marque de vérité. Le témoin d'une âpre dispute a coutume de renvoyer les adversaires dos à dos.

Que si, surmontant notre goût naturel pour les idées préconçues et les jugements sommaires, nous examinons, d'un esprit libre, les conférences contenues dans ce volume, nous constaterons que, sans s'être entendus, les auteurs n'ont pas laissé de se trouver en harmonie sur plus d'un point de grande importance.

Et d'abord ils ont tous le même respect de l'âme humaine et de sa dignité, le même sentiment de la responsabilité particulière où s'engage quiconque touche aux questions morales, le même culte de la tolérance, de la liberté de penser, de la franchise, de la droiture, des idées

de devoir, de vertu, de fraternité humaine, la même horreur des paradoxes et des sophismes qui, sous prétexte d'habileté et d'impassibilité scientifique, brouillent les notions les plus claires, et dissolvent la volonté.

Ces personnes si différentes se ressemblent singulièrement par leur attitude morale. Et ce n'est pas là un caractère extérieur et négligeable. Quel est, en fait, le ressort principal de la moralité? Est-ce la doctrine? Oui, sans doute; mais avant tout, c'est l'homme. L'enseignement si bien déduit d'un Socrate même doit la meilleure part de son efficacité pratique à la personne de Socrate. L'action morale s'exerce d'âme à âme.

Il serait bien injuste d'ailleurs de réduire à cette ressemblance d'intention et d'esprit général l'accord de nos conférenciers. Les doctrines, elles aussi, ont plus d'un point de contact.

C'est d'abord l'affirmation d'un rapport étroit entre la morale individuelle et la morale sociale, la conviction qu'on ne peut à la fois prétendre se suffire et remplir son devoir, mais que la moralité est une part faite aux autres dans notre vie et dans notre être même.

C'est encore l'idée que la morale ne peut demeurer à l'état de conception vague et générale, indépendante des temps et des lieux. La morale, sans doute, a des principes généraux. Mais, aujourd'hui surtout, ils ne suffisent pas. Nous voulons savoir quels sont précisément nos devoirs, au point de civilisation et dans les conditions particulières où nous nous trouvons. Et, dès lors, sans négliger les données supérieures de la conscience et de la raison, nous demanderons à l'histoire, aux sciences de la nature physique et morale, à l'observation de la société actuelle, tous les éléments qu'elles peuvent nous fournir pour donner un corps aux notions morales, conformément à nos besoins présents.

En particulier, c'est l'idée que, moins que jamais, l'individu peut aujourd'hui s'en remettre à la société ou à ses représentants, du soin d'amener la conservation et le progrès de la culture humaine. L'humanité, aujourd'hui, ce ne sont plus quelques hommes, c'est nous tous. Chacun de nous a sa part très effective de pouvoir et d'influence. Si les individus s'abandonnent, le corps social s'effondre. Chacun de nous doit posséder, au cœur même de sa volonté et de sa conscience, ce principe intérieur d'obéissance au devoir, qui est le caractère moral proprement dit.

C'est enfin la place prépondérante attribuée à l'action. De toutes parts on sent que la morale est une science vaine, si elle ne se traduit pas par des résultats pratiques : éducation du jugement et de la volonté, diminution de l'égoïsme et de la fausse personnalité, progrès de la justice et de la fraternité dans les sociétés humaines. Et l'on ne voit pas seulement dans l'action l'objet de la morale. Elle en est, en quelque manière, le ressort et l'instrument d'élaboration. Comme les hommes ont trouvé les méthodes scientifiques en cherchant les lois de la nature, ainsi c'est en travaillant à la réalisation du bien que nous arrivons peu à peu à le définir. L'être, en toutes choses, précède le connaître, encore que le connaître réagisse sur l'être.

Sur tous ces points, et sur bien d'autres encore, il existe un accord remarquable entre tous nos conférenciers. Et l'absence d'organisation est justement ce qui donne à cet accord tout son prix.

Il serait téméraire toutefois d'affirmer que, devant les points communs, les différences sont négligeables, et ce serait un jeu puéril de ramener toutes ces doctrines à l'unité, par de subtiles interprétations. Sous la forme grave et scientifique naturelle à tous ces auteurs, se lais-

sent deviner sans peine des directions assez divergentes, qui, si on les suivait dans les applications, mèneraient à des conséquences difficilement conciliables.

Qu'est-ce à dire? Ce résultat doit-il être regretté? Il est très précieux, au contraire. Car, du problème moral qui s'impose visiblement à notre société, l'état actuel des esprits les plus cultivés est une donnée essentielle. Leur désaccord, en tant qu'il existe, doit être mesuré, et entrer en ligne de compte. Ce n'est pas la connaissance de ce désaccord qui est dangereuse, c'est le parti pris de l'ignorer. Car un tel état d'esprit peut nous porter à prendre nos opinions personnelles pour des vérités acquises et dignes de passer dans la pratique. Une autorité véritable, au contraire, appartiendra aux maximes qui se seront constituées par la collaboration éclairée de toutes les intelligences.

Comment cette collaboration doit-elle s'accomplir, pour avoir de sérieuses chances de succès?

D'abord, il importe de distinguer, comme deux domaines très différents, l'enseignement proprement dit, surtout l'enseignement élémentaire, et la recherche scientifique.

Nul n'élève, nul n'a le droit d'élever des enfants pour soi; non pas même le père. Nous les élevons pour la conservation et le progrès de l'humanité, pour la société et la patrie, pour l'accomplissement des devoirs qui les attendent dans la vie. Il suit de là que nul n'a le droit d'inculquer aux enfants ses convictions même les plus chères, par cette seule raison que ce sont ses convictions : ce serait, sous le couvert de la morale, faire déborder sa personnalité au delà de ses limites naturelles. Or, le seul moyen d'être sûr que l'on ne prend pas ses idées propres pour la voix de la raison et de la conscience impersonnelle, c'est de s'en tenir aux maximes reçues parmi les plus honnêtes gens de la société dont on fait partie.

Ces maximes, sans doute, ne sont pas toujours très précises ou cohérentes. Telles qu'elles sont, si l'on met tous ses soins à les recueillir sous leur forme la plus parfaite et la plus belle, elles représentent l'expérience morale de notre race. C'est cette expérience seule qui peut servir de règle dans l'enseignement que nous donnons à nos enfants. Il n'appartient pas à l'éducateur d'innover, et de faire sur ses élèves, au profit de ses idées individuelles, l'essai de sa puissance de suggestion. Sa vraie part dans l'enseignement moral, c'est l'exemple et le dévouement.

Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, qu'il s'agit de la vie réelle, et non d'une vie imaginaire au sein d'une société idéale. Or, dans le domaine de la réalité, ce ne sont pas seulement les vérités subtiles et controversées, ce sont les plus élémentaires et les plus triviales, qui sont journellement méconnues. Il n'est pas besoin d'une grande profondeur d'intelligence, ou d'une science puisée aux sources les plus hautes, pour comprendre que l'alcoolisme est un vice dégradant et funeste. Or, quel service ne rendrait pas à la société le maître qui réussirait à en préserver ses élèves! Les misères morales des hommes viennent, certes, de grandes causes. Mais elles viennent aussi de la paresse, de l'amour du plaisir, de l'égoïsme, de l'emportement, de la violence, du culte de l'argent, de la vanité, de la jalousie, toutes passions très misérables et sur les dangers desquelles on est facilement d'accord. Est-il sûr que, même chez les hommes les plus cultivés, la conduite soit régie habituellement par de véritables principes, par des vues rationnelles et philosophiques sur l'orientation qu'il convient de donner à la vie humaine? Est-ce qu'il ne leur arrive pas, à eux aussi, de se décider, jusque dans les les matières plus graves, sur des motifs très élémentaires,

de très peu supérieurs à ceux qui gouvernent les esprits bornés ? La politique même, qui est certes une science ou un art très compliqué, est-elle toujours aussi savante et supérieure dans les fins qu'elle poursuit, que dans les moyens qu'elle combine pour y parvenir ? N'arrive-t-il pas parfois que le dessein qui provoque le déploiement de tant d'intelligence, qui fait appel à des connaissances si multiples et si minutieuses, qui impose une somme si énorme de travail, d'efforts pénibles et persévérants, qui inspire tant de combinaisons merveilleuses, est, en définitive, si l'on distingue attentivement la fin des moyens, un petit calcul très égoïste et très semblable aux ambitions ou aux jalousies du premier venu ? De telles conceptions de la vie et du monde ne sont pas d'une grande profondeur, et il semble bien que la morale du sens commun soit suffisante pour en mesurer la légitimité. Quand l'éducateur aura réussi à affranchir les enfants qui lui sont confiés de tous les vices que condamne la morale vulgaire, alors il sera naturel qu'il cherche dans des théories plus savantes le moyen d'acheminer ses élèves à une perfection plus haute.

Mais il est clair qu'il n'en est nullement de la recherche scientifique comme de l'éducation pratique qui s'adresse à de jeunes enfants. Ces maximes mêmes qui, aujourd'hui consacrées par l'expérience des hommes, s'imposent à notre adhésion, sont le fruit d'une réflexion libre et hardie, qui, elle-même, est une grande leçon. Ce qu'ont fait nos devanciers, nous devons le faire à notre tour, et chercher, l'humanité se modifiant sans cesse par quelque endroit, quels problèmes spéciaux se posent actuellement devant nous, et quelles solutions s'accordent le mieux avec notre dignité d'hommes. La morale, nous le voyons clairement aujourd'hui, n'est pas et ne sera jamais une science achevée. C'est un certain besoin de l'esprit

humain, lequel se définit à mesure que nous travaillons à le satisfaire, et provoque de nouvelles recherches, à mesure qu'il se définit.

Peut-on essayer de dire de quelle manière et dans quel sens ces recherches doivent être conduites ?

Une chose est tout d'abord certaine, c'est qu'elles doivent être absolument libres. Rien de plus évident, puisqu'il s'agit d'invention, de création en quelque sorte. La liberté est, en toutes choses, la condition de la production originale.

Ce qui suit de cette remarque, c'est que nous devons nous habituer à voir mettre en question et discuter les principes de la vie pratique, comme se discutent les théories et les hypothèses des sciences de la nature. Le conflit des opinions ne doit pas nous étonner et nous scandaliser d'un côté plus que de l'autre. Les problèmes moraux seraient-ils moins difficiles que les problèmes physiques ; et chacun de nous a-t-il à ce point la sagesse en partage, qu'il ait le droit, en ces matières, de taxer de mauvaise foi quiconque ne pense pas comme lui ?

La liberté est, de la recherche de la morale, une condition surtout négative. Peut-on en marquer également quelques conditions d'un caractère plus positif ?

Les problèmes moraux, semble-t-il, se présentent en général sous une même forme : celle d'un antagonisme qui trouble la conscience humaine, et qui la met dans un embarras d'autant plus pénible que l'action ne peut pas attendre. C'est un conflit entre différents principes ou aspirations, le plus souvent entre des traditions, des habitudes, des maximes consacrées par le temps, et des besoins ou des désirs de perfectionnement nouveaux. Comment ce conflit doit-il se résoudre ? L'expérience montre, ainsi que le raisonnement, qu'il est le plus souvent dangereux ou illusoire, lorsqu'il s'agit de prin-

cipes véritablement positifs et humains, de sacrifier soit l'un, soit l'autre des deux termes qui paraissent contraires, ou encore de se borner à dégager la notion générale et plus ou moins insignifiante qui peut être commune à tous les deux, ou enfin de les juxtaposer purement et simplement, comme si leur opposition n'était qu'apparente et factice. Ce qu'il faut faire, c'est de les concilier; et cette opération n'est véritablement effectuée que lorsque l'on a trouvé, non un compromis, mais un principe nouveau et supérieur, en qui les deux principes jusqu'ici antagonistes deviennent moyens solidaires de la réalisation d'une fin commune. C'est ainsi, par exemple, que l'on fait fausse route lorsqu'en présence de la contradiction que semblent présenter le bien de l'individu et le bien de la société, on tend à sacrifier l'un ou l'autre. L'individu est la réalité concrète de l'humanité, la société en est la forme naturelle et nécessaire. Donc, ce qu'il faut chercher, c'est la fin supérieure, dans la poursuite de laquelle l'individu et la société, en même temps que chacun d'eux développera ses vertus propres, se sentiront de plus en plus solidaires.

Sans aborder les questions litigieuses on peut, semble-t-il, donner une ou deux indications.

La première concernerait la place de la morale dans la société humaine.

La morale antique fut une morale de privilégiés. Elle se fit de la sagesse, qu'elle prenait pour fin, une idée qui n'était ni ne devait être réalisable pour tous les hommes. La contemplation et l'impassibilité veulent des conditions spéciales : la vie tout intellectuelle des uns se fondait sur une vie toute matérielle imposée aux autres, comme, dans l'ordre politique, la liberté sur la servitude.

L'esprit moderne ne peut admettre ces conceptions aristocratiques. Sans doute, il ne saurait renoncer à se former un idéal de l'homme aussi parfait que le comporte la nature humaine. Mais, en même temps, il veut que tous les hommes soient égaux devant la morale. Kant raconte, dans un fragment posthume, qu'avant d'avoir lu Rousseau il méprisait le peuple, pour son ignorance et son défaut de culture intellectuelle. Rousseau lui dessilla les yeux, et lui apprit à honorer l'humanité dans l'homme le plus humble. Et il posa en principe que toute maxime qui ne peut pas être universalisée n'est pas véritablement une maxime morale. Ce point de vue s'impose à notre conscience. Nous cherchons dans la morale le moyen de réaliser, chez quiconque porte la face humaine, une dignité égale à celle où peut atteindre l'homme le plus favorisé par la nature ou par les circonstances. Si savantes donc et si profondes que puissent être les spéculations morales, elles ne sont vraiment dignes de ce nom que si elles aboutissent à des conclusions très simples, propres à être offertes à toutes les intelligences et à toutes les volontés.

Un autre caractère que l'esprit moderne est résolu d'imprimer à la morale, c'est la forme concrète. Nous voyons tous les jours que les hommes s'entendent très facilement quand on parle, en un sens général, de devoir, de patrie, de paix et de fraternité, mais se disputent dès qu'on en vient aux moyens de réaliser ces fins augustes. Notre vie est très complexe, le nombre de nos relations augmente chaque jour. Il nous faut une morale qui entre dans le détail, qui ne nous dise pas seulement qu'il faut faire le bien, mais en quoi il consiste; qui ne se préoccupe pas seulement des fins, mais aussi des moyens. Qu'est-ce à dire, sinon que la morale ne peut plus s'isoler des sciences de faits, par lesquelles nous sommes infor-

més, et de notre solidarité à l'égard du passé, et des directions où s'engage, dans le présent, l'activité des hommes? A la morale de l'humanité doit se joindre la morale de l'homme particulier que nous sommes, selon notre situation dans le monde et dans la société.

Mais, en se mêlant ainsi aux sciences positives, la morale changera-t-elle de nature? Deviendra-t-elle, elle aussi, une science de fait? Renoncera-t-elle à l'idéalisme qui a été jusqu'ici son caractère? Il n'a pas encore été démontré clairement qu'il en doive être ainsi. Les sciences positives peuvent et doivent rendre à la morale les plus grands services : elles donneront une matière à ses principes, elles traduiront ses idées en formules. Et la formule, a dit l'idéaliste Fichte, est pour l'homme un bienfait du plus grand prix. Mais les sciences positives ne peuvent absorber la morale. L'heure n'est pas encore venue, et ne viendra peut-être jamais, où l'on pourra résoudre le problème de notre devoir par l'embryologie ou la thermodynamique. La morale doit conserver son originalité, procéder suivant la méthode qui lui est propre, et se servir des sciences sans s'y asservir. Si elle vise à se manifester dans des formules, conditions de sa rigueur et de son efficacité, elle ne peut toutefois s'y emprisonner. Elle est infinie comme l'âme humaine.

Tels seraient, semble-t-il, les premiers traits d'une théorie de la recherche en matière morale. Sont-ce là des vues particulières? N'est-ce pas plutôt l'esprit qui circule à travers les conférences mêmes qui sont réunies dans ce livre? S'il en est ainsi, l'idée qui a présidé à l'organisation de ces conférences n'est-elle pas pleinement justifiée? Les divergences qui peuvent s'y manifester sont, en somme, moins importantes que les ressemblances. A voir ainsi plusieurs esprits parfaitement indépendants,

sans aucune entente préalable, s'accorder sur plusieurs points essentiels, on ne peut que prendre confiance dans l'efficacité de la libre recherche, et espérer voir se réaliser de plus en plus cette harmonie de l'unité et de la variété, de l'universel et de l'individuel, qui est la vie et qui est l'idéal[1].

ÉMILE BOUTROUX.

15 juin 1899.

(1) Les quatorze conférences que l'on réunit ici ayant été faites sur des sujets déterminés séparément par les auteurs, sans entente préalable, il n'a pas paru qu'il y eût lieu de chercher à les classer après coup suivant un ordre logique. Ce classement, outre qu'il serait artificiel, risquerait d'induire le lecteur en erreur sur la pensée qui a présidé à l'organisation. Il ne s'agissait pas d'un enseignement, mais d'une sorte d'examen de conscience, auquel étaient conviées les personnes qui réfléchissent sur les questions morales. On a pensé que l'ordre le plus naturel était l'ordre chonologique, tout fortuit, suivant lequel les conférences ont été faites.

M. Fonsegrive, professeur au lycée Buffon et directeur de la *Quinzaine*, a donné, le 13 mars, une conférence sur l'*Entente morale*. A son regret et au regret de tous, ses occupations ne lui ont pas permis de reconstituer cette conférence, sur laquelle il n'avait que de simples notes. Il paraîtra plus tard dans la *Quinzaine*.

MORALE SOCIALE

I

MORALE POSITIVE. — ART ET SCIENCE
VUES D'ENSEMBLE

Par le Dr E. DELBET
Député de Seine-et-Marne.
Directeur du Collège libre des Sciences sociales.

(23 janvier 1899.)

Mesdames, Messieurs,

En conviant des hommes de science et de bonne volonté à faire une série de conférences sur la morale, notre Collège a décidé que chacun des professeurs serait absolument libre de choisir son sujet et de le traiter à sa manière. — Ce n'est ici d'ailleurs que l'application, dans un cas particulier, de la règle qui préside à notre enseignement.

Je vais user de cette liberté en ajoutant une leçon d'ensemble sur la *Morale positive*, à la série des leçons sur le positivisme que je professe ici depuis la fondation du Collège. J'obéis, en le faisant, à une conviction profonde qui date déjà de plus d'un demi-siècle. J'avais seize ans quand j'entrai en relation avec Auguste Comte et commençai l'étude du positivisme. Depuis, cette doctrine n'a cessé d'être mon guide intellectuel et moral; chaque jour j'ai senti s'affermir les convictions qui m'y

attachent : je lui dois la paix de l'esprit et du cœur; je lui dois surtout l'inappréciable avantage de pouvoir tout comprendre dans le passé et dans le présent, en jugeant toutes choses, sans haine et sans passion, au point de vue relatif. Je serais vraiment bien ingrat si je ne consacrais ma vie à répandre et à faire apprécier cette grande doctrine qui a pour base la relativité de la connaissance, seul principe réellement absolu.

Le positivisme embrasse le savoir humain tout entier. Auguste Comte en a coordonné les diverses parties dans sa célèbre classification des sciences fondée sur le double principe de la généralité décroissante et de la complication croissante des phénomènes. Elle part de l'ordre matériel pour s'élever à l'ordre vital et à l'ordre humain, social et personnel. Au sommet de cette échelle grandiose apparaît comme septième et dernière science, la Morale. Moins générale et plus complexe que toutes les autres, elle les résume toutes; elle est le but et l'aboutissant de toutes les autres connaissances qui ne sont pour ainsi dire que préliminaires et préparatoires. N'est-elle pas, en effet, la science de l'homme lui-même qui, dans son indivisible existence, est le seul objet final de toute théorie humaine?

Auguste Comte après avoir assigné à la Morale cette place éminente entre toutes, n'a pu avant sa mort, écrire le traité qu'il devait lui consacrer; mais il en a laissé le plan, et son successeur Pierre Laffitte l'a développé dans une série de mémorables leçons, professées à la Sorbonne, en cours libre. C'est d'après ces travaux et quelques études qui me sont propres, que je vais essayer de présenter une vue d'ensemble sur la Morale et sur son évolution vers la positivité. Le champ est immense; je ne pourrai toucher que le sommet des choses, trop heureux si je réussis à faire comprendre la portée des

solutions que le positivisme apporte aux grands problèmes des destinées de l'humanité.

I

Notre point de départ est la nature humaine : nous la prenons telle qu'elle est avec ses qualités et ses défauts, nous bornant à constater qu'elle a de bons instincts, des penchants bienveillants innés, susceptibles de résister aux penchants égoïstes et d'assurer le Triomphe de la Sociabilité sur la personnalité, ce qui est le grand problème moral.

D'après son étymologie, le vocable *Morale* implique à la fois les idées d'habitude et de mesure. C'est un terme bien construit puisqu'il explique l'origine de la Morale née de coutumes spontanément développées, sous le poids des nécessités dans les groupes humains, dans la famille surtout le plus naturel de ces groupes, et dues aussi à la réaction de ces collectivités sur les individus qui les composent. Il y a là un simple phénomène spontané autant que nécessaire, puisqu'on l'observe chez les animaux à partir du moment où apparaît parmi eux la différenciation des sexes. N'est-ce pas une véritable banalité de dire que les animaux ont des mœurs? Aucune société animale, passagère ou permanente, ne peut subsister sans un principe d'ordre. A plus forte raison cela est-il vrai des sociétés humaines, quelque forme qu'elles revêtent. N'y eût-il que deux êtres primitifs, un certain degré de convergence s'établit entre eux et une règle s'impose. Cette règle et l'habitude qui en découle, c'est l'embryon de la morale.

Née de la nécessité, accrue par d'incessantes observations, la Morale se constitue peu à peu grâce surtout à la

réaction de l'ensemble des groupes humains sur les parties qui les composent. Ces groupes sont les *Êtres collectifs*, familles, tribus, clans, cités, nations, patries, états, sans l'intervention desquels l'évolution humaine resterait inexplicable.

L'homme isolé ne peut en effet se concevoir : on ne peut le comprendre qu'en société, c'est-à-dire faisant partie d'une collectivité plus ou moins nombreuse, dont il est membre et qui le domine; dont il subit la réaction sur l'ensemble de ses facultés. A mesure que cette collectivité grandit en importance, son action sur chacun de ses membres grandit aussi. Actions et réactions se succèdent, les relations se compliquent; des obligations, des devoirs apparaissent de plus en plus nombreux et précis; il y a discipline. La Morale, qui en est l'expression, se constitue empiriquement; les acquisitions successives se transmettent par tradition, grâce à l'institution des vieillards objets de vénération, qui est elle-même source de moralité.

Ainsi se forme dans le temps et sur les diverses parties de la planète humaine un trésor moral petit et précaire d'abord, qui à travers la série des âges deviendra le *capital moral de l'humanité*. C'est celui dont nous vivons et par lequel les morts, qui l'ont créé, nous gouvernent de plus en plus à mesure que ce capital grossit. La Morale nous apparait donc comme une des grandes créations spontanées de l'humanité, au même titre que la religion, la propriété, le langage auquel déjà Pascal l'avait comparée, en remarquant que l'un et l'autre sont *des sciences particulières, mais universelles*.

Quel noble spectacle et qu'en ne peut contempler sans un profond sentiment de respect et d'admiration, que celui qui nous est offert par l'humanité se faisant elle-même, se perfectionnant sans cesse, par tant et de si

laborieux efforts! Qu'il nous soit permis de saluer ce glorieux passé, auquel nous devons tout, du cri dont le poète saluait l'achèvement de la grandeur romaine :

Tantæ molis *erat humanos* condere *mores!*

Si grande qu'ait été la majesté de cette Rome que ses citoyens honoraient comme la plus grande des choses, *maxima rerum*, la Morale créée par l'humanité est une œuvre plus grande encore, plus digne de susciter dans le cœur de l'homme un sentiment de légitime fierté.

II

En même temps que se formait la Morale, la religion elle aussi naissait et se développait, sous le poids des mêmes nécessités : l'impérieux, l'inéluctable besoin d'instituer une théorie explicative du monde et d'organiser les relations entre l'homme et lui. Cette théorie sert aussi de base aux relations des hommes entre eux, et c'est là le domaine propre de la Morale.

Contemporaines et naturellement liées l'une à l'autre, la religion et la morale s'appuient l'une sur l'autre et se combinent en quelque sorte. Les théories fétichistes, polythéistes, monothéistes leur sont communes et les règles de conduite qui en découlent le sont également; il y a entre elles une solidarité, on pourrait dire une adhérence, contre lesquelles, à certains jours seulement, la métaphysique entre en lutte, mais sans succès : l'antique préjugé qui fait de la morale une dépendance de la religion résiste aux attaques des stoïciens et des épicuriens eux-mêmes; le christianisme le consacre et, de nos jours encore il survit, article de Foi pour beaucoup d'esprits profondément imbus de la tradition chrétienne et qui

n'ont pas compris la portée des découvertes récentes de la science.

Seules en effet ces découvertes peuvent servir de base à une Morale vraiment indépendante, constituée elle-même à l'état de science. Dès longtemps cette Morale est pressentie, annoncée et préparée par les philosophes au grand scandale de Pascal qui dénonce cette entreprise à l'opinion publique : « Que l'âme, dit-il, soit mortelle ou immortelle, « il est indubitable que cela doit mettre une différence « entière dans la morale : et cependant les philosophes « ont conduit la Morale indépendamment de cela. » Juste préoccupation pour un chrétien comme Pascal ; mais il ne voit pas que ce mal qui l'inquiète a des racines bien plus anciennes que les conceptions des philosophes. Elles remontent dans le passé jusqu'au temps où a surgi la grande notion du *Fatum*, source de toutes sciences, contre lequel ne prévaut pas la volonté de Jupiter lui-même. Seul le grand Destin représente un principe d'ordre au milieu des capricieuses volontés des dieux du polythéisme ; il est le véritable père des lois qui, progressivement dégagées de l'observation des faits, se sont peu à peu étendues des phénomènes les plus simples de l'ordre matériel jusqu'à ceux de plus en plus élevés en dignité de la biologie et de la morale.

III

Le positivisme écarte toute intervention extérieure, toute part faite au surnaturel dans les choses humaines. Sa foi consiste à croire que tout est relatif et que les phénomènes quelconques sont reliés entre eux par des lois naturelles ; que l'homme, sa nature étant donnée, tire tout de lui-même et de ses rapports avec le monde ; que les

sociétés, après avoir créé l'ordre dans leur sein, en ont assuré le développement en réalisant le progrès : mais ces convictions ne l'empêchent pas de comprendre et d'apprécier à toute leur valeur les services rendus à l'humanité par les tuteurs imaginaires auxquels elle dut croire pendant sa longue enfance.

Oui, à nos yeux, la création de la Morale a été une œuvre spontanée, anonyme en général. Mais, est-ce à dire cependant que dans cette grande œuvre tout se soit fait empiriquement et qu'aucune intervention théorique ne se soit produite ? Loin de nous cette pensée contraire aux lois mêmes qui règlent la marche de l'esprit humain ; en tout cas la pratique et la théorie concourent au progrès, chacune y contribuant pour sa part sous la direction supérieure de l'humanité. A toute fonction correspond un organe et cet organe s'est trouvé pour les fonctions de théoricien, de gardien, de propagateur de la morale, qui ne pouvaient rester vacantes.

Au fond des grottes où se réfugiaient les fétiches et leurs représentants ; dans les antres des pythonisses ; dans les sanctuaires des antiques théocraties et dans ceux des oracles ; sur les places publiques de la Grèce ou de Rome aussi bien que dans les églises chrétiennes, dans les mosquées et dans les écoles ; partout, en tout temps, en tout lieu, la Morale a eu des organes libres ou officiels, prêtres, sages philosophes : mais quelque aient été leur crédit, leur autorité ; quel qu'ait été le pouvoir révélateur qui leur était attribué, jamais ils ne furent les créateurs, les inventeurs de la morale dans le sens où on l'entend généralement. Leur rôle a été de coordonner d'une manière plus ou moins systématique, de condenser dans des formules de plus en plus nettes les solutions trouvées, souvent même imposées par le bon sens général. Ce rôle a été aussi d'enseigner, de propager ces formules ;

trop souvent encore d'imposer par la violence les solutions jugées les meilleures : abus inévitables en des temps où la Morale liée à la foi, absolue comme elle, ne pouvait admettre la discussion.

L'œuvre des théoriciens en morale peut être comparée à celle des jurisconsultes en matière de droit; œuvre dont l'acte du préteur romain est le type. Son édit fait loi parce qu'il s'inspire de la coutume et formule une conclusion correspondant aux idées acceptées dans le milieu. En morale aussi et dans des conditions analogues, les théoriciens formulent des édits et ils les consacrent pour les soustraire à toute discussion, en les imposant au nom d'une autorité divine indiscutable, et surtout redoutable. Quelques-uns apparaissent à de longs intervalles, dans la série des temps, plus grands que les autres, qui ne proclament plus seulement quelques vérités éparses, mais des méthodes et des codes entiers de Morale ; tels les sages de l'Inde, de la Chine, de la Grèce, Confucius et Socrate, Moïse, Jésus, saint Paul, Mahomet ; tels aussi les grands penseurs de tous les temps, qui ont parlé au nom de la raison et de la science.

En faisant le départ entre les solutions anciennes et les nouvelles ; en consacrant d'une manière définitive des règles de conduite fixes dans les cas essentiels, les pouvoirs théoriques ont permis la formation d'états successifs d'*équilibre moral* correspondant à chacune des grandes phases du développement humain : cet équilibre c'est ce qu'on appelle les mœurs d'un peuple, d'une nation à un moment donné de l'histoire ; c'est l'ensemble des règles et des préjugés qui dominent alors la société ; c'est, pour un temps, la mesure de la conduite humaine, mesure plus ou moins sage, plus ou moins bonne, car elle est toujours relative au milieu et au temps.

L'idée si bien exprimée par Boileau :

« Chaque âge a ses plaisirs, son esprit et ses mœurs »

est vraie aussi pour les êtres collectifs. A chaque période de leur développement, à chaque phase de leur état mental correspond un idéal moral, accepté, défini et consacré par un pouvoir théorique : c'est vers cet idéal que le public est dirigé et on le lui impose souvent *per fas et nefas*, car tout est considéré comme permis pour atteindre un but excellent en lui-même, l'*unité morale*. Trop souvent d'ailleurs le progrès moral n'a pu être réalisé qu'en recourant à la force et à la crainte par où, suivant le proverbe, commence la sagesse.

IV

Arrivés à ce point nous pourrions essayer de définir la Morale ; mais une question reste à vider préalablement, celle de savoir si elle est un art ou une science, question qui n'est pas de simple forme et qu'il importe de résoudre autrement qu'on ne l'a fait jusqu'ici par des affirmations sans preuves ou de simples énoncés sans explication suffisante.

Les plus grands esprits, pénétrés de l'importance et de la dignité supérieure de la Morale, Pascal entre autres, la désignent par l'appellation de science; c'est de leur part l'expression d'un désir, d'un état d'esprit, un acte de déférence : s'ils lui donnent ce nom, c'est, pourrait-on dire, « *honoris Causâ* ». En réalité, dans tout le passé, au temps où écrit Pascal et jusqu'à nos jours, la Morale n'a été qu'un art. Comment qualifier autrement un ensemble de règles pratiques plus ou moins bien coordonnées, mais dont la théorie n'est pas faite même à

titre provisoire? Il était impossible d'ailleurs qu'il ne fût autrement; les sciences inférieures dont la Morale dépend, la biologie, la sociologie surtout, n'étant pas encore constituées. A peine admise en biologie la notion de loi était considérée comme impossible à introduire en sociologie, et cette nouvelle science n'était ni dénommée ni définie. Qui eût pu songer à faire pénétrer cette notion en dehors de laquelle il n'y a pas de science, dans un domaine à la fois plus complexe et plus difficile, dans ce domaine moral étroitement lié à la religion?

Auguste Comte lui-même, quand il constitua la sociologie, n'en n'avait pas d'abord séparé la Morale; elle y restait incluse comme un des arts dépendant de cette science. Mais une étude plus approfondie lui montra qu'il y avait lieu de l'isoler et d'en faire la septième science, aboutissant et résumé de toutes les autres. Considérée en elle-même, la morale est la plus spéciale des sciences puisque son unique objet est l'homme; elle est en même temps, la plus complexe, puisque cet objet est de tous les êtres le plus compliqué. On peut facilement le démontrer en comparant la morale aux deux sciences qui la précèdent immédiatement dans la série.

La biologie, s'occupe de tous les corps vivants et à ce titre, des conditions générales de l'existence humaine. La sociologie qui précède immédiatement la Morale, s'occupe des collectivités humaines et des relations de l'individu avec les sociétés dont il fait partie. Elle éclaire, elle contribue à expliquer la vie individuelle, qui ne peut être bien conçue en dehors du but social et si on n'en tient compte.

La Morale va plus loin : elle envisage les cas individuels, qui sont évidemment plus compliqués que le cas social, et à ce titre elle doit tenir compte des phénomènes très importants qui sont négligeables en sociologie : telles

les réactions des viscères sur le cerveau ou, plus généralement, du corps sur l'intelligence, source de tant de complications.

Le bon sens dans tous les temps avait aperçu l'importance de ces rapports du physique avec le moral; il l'exagérait même au delà de toute mesure, puisque dans l'ignorance où l'on était des fonctions cérébrales, on plaçait le siège de nos facultés dans les viscères eux-mêmes. La métaphysique admit, elle aussi, ces localisations, et souvent elle s'occupa d'assigner un siège à l'âme qui totalisait les facultés intellectuelles et morales : elle n'aboutit d'ailleurs qu'à des conceptions ridicules telles que les archées de Van Helmont et le rôle assigné à la glande pinéale.

Mais il y a une autre raison, et c'est la principale, qui légitime la constitution de la morale à l'état de science spéciale. Cette raison, c'est que la nature humaine est réellement indivisible et doit être étudiée comme telle.

Le corps, l'esprit, le cœur ou sous une autre forme l'activité, l'intelligence, le sentiment, ces trois forces, ces trois éléments de la nature humaine, ne sont pas, dans l'homme, isolés et indépendants ; ils y sont au contraire fondus en un ensemble harmonieux dont toutes les parties sont solidaires ; l'un ne peut être analysé et compris sans que les deux autres soient étudiés en même temps : une science spéciale doit donc être consacrée à l'homme. C'est là une grande vérité qui a été jusqu'ici absolument méconnue et cette erreur a été certainement une des causes les plus sérieuses de l'anarchie mentale au milieu de la laquelle nous vivons. En réalité, le médecin s'occupe du corps, le philosophe de l'intelligence, le prêtre du cœur, et chacune de ces trois influences prétend attirer à soi toute la Morale. Qui ne voit combien ces tiraillements, cette indécision, ces luttes en une matière aussi grave, doivent

entraîner de désordre et d'impuissance. A tout prix donc il faut constituer une science de l'unité humaine dont les études de Georges Leroy, de Cabanis, de Gall ont préparé l'avènement en combinant définitivement la connaissance positive de l'âme, c'est-à-dire de l'ensemble de nos facultés, avec celle du corps.

Un nom existe qui paraît s'adapter spécialement à cette science nouvelle : c'est celui d'anthropologie. Pourquoi donc ne pas le substituer à celui de Morale? Comte a été tenté de le faire ; mais il a remarqué que ce nom a été déjà spécialisé et détourné de sa signification générale. Son emploi maintiendrait donc la division de l'étude de l'homme et la confusion qui en résulte; il a pensé que mieux valait conserver le nom de Morale consacré par la tradition et qui rappelle si heureusement la noble destination de cette science chargée d'assurer la direction de la conduite humaine.

Mais ici surgit une objection à l'emploi du terme science, qui d'ordinaire s'applique aux conceptions abstraites d'ordre général. Du fait même que la Morale a pour destination de régler, de diriger, n'est-elle pas un art plutôt qu'une science? Oui, sans doute, il y a un art moral en quoi, nous l'avons dit déjà, a pendant de longs siècles consisté la Morale tout entière. Cet art, c'est l'action modificatrice que l'homme exerce sur sa propre nature, soit directement, soit par l'intermédiaire des collectivités vivantes ou disparues. Mais cet art, le plus noble de tous, repose sur l'ensemble des conceptions abstraites relatives à la matérialité et à la vitalité; plus immédiatement il repose sur les théories biosociales qu'il combine pour en tirer les déductions nécessaires; plus directement enfin il procède de la théorie cérébrale subjectivement construite par Comte et de l'ensemble des lois propres à la nature humaine; il y a

là un vaste domaine abstrait qui est la science morale.

Telle est la complexité des phénomènes envisagés; telle aussi l'aptitude synthétique de cette sience qui résume toutes les autres, qu'en Morale la loi et l'acte qui en est la conséquence, sont en relation directe et pour ainsi dire immédiate. Il arrive aussi que l'art et la science se confondent continuellement, en raison même de la prédominance du point de vue pratique; mais le domaine abstrait et le domaine concret demeurent réellement distincts et peuvent toujours être isolés par une judicieuse analyse.

V

Arrivés à ce point de notre exposition et ayant spécifié les conditions essentielles de la morale, le moment est venu de la définir elle-même d'une manière précise. Écartant toute discussion à ce sujet, j'énoncerai simplement la définition suivante, qui me paraît résumer clairement la conception positiviste :

La morale est la science de l'unité humaine; son but est le perfectionnement humain.

Combinant pour l'atteindre les lois qui lui sont propres avec celles des sciences inférieures, elle cherche, par la pratique de l'art correspondant, à placer, à maintenir ou à rétablir l'homme isolé ou réuni en société, dans les conditions les meilleures pour assurer le triomphe de la sociabilité sur la personnalité, de l'altruisme sur l'égoïsme.

VI

Quelques mots me suffiront maintenant pour compléter ces vues d'ensemble sur la morale au point de vue positiviste.

Ce grand but, le perfectionnement humain, comment sera-t-il atteint? Par qui la morale sera-t-elle constituée et enseignée? Quelle sera sa sanction, si tant est qu'une sanction soit nécessaire?

Et d'abord comment sera-t-elle constituée? Nous avons démontré que spontanément créée dans la suite des siècles par un long et persévérant effort social, elle existe par la force des choses, mais qu'elle est encore à l'état de masse confuse, plus ou moins incohérente. Ce qu'il est urgent de faire, c'est une systématisation de l'ensemble, un départ entre la partie concrète et les données abstraites. Déjà le positivisme a ébauché cette grande œuvre dont la nécessité est partout comprise, et de toutes parts les penseurs s'efforcent, plus ou moins consciemment, de la réaliser. Les ténèbres dont la métaphysique, philosophique ou religieuse, avait obscurci ce sujet commencent à se dissiper. Les notions relatives pénètrent dans le domaine moral. La conscience, Entité si longtemps présentée comme le juge absolu, infaillible, du bien et du mal, nous apparaît sous son véritable jour, comme le résultat complexe de l'activité cérébrale modifiée par la civilisation. Variable selon les lois mêmes qui règlent l'évolution de l'humanité, elle est bien l'inspiratrice de notre conduite à un moment donné, mais à la condition d'avoir été d'abord formée. Loin d'être la grande éducatrice, comme on l'a dit, elle est elle-même un résultat complexe d'influences multiples et l'éducation a précisément pour destination principale de créer, en la formant et en la développant, un état d'équilibre moral chez les individus et dans les collectivités. Qui pourrait soutenir contre l'évidence, que cet équilibre, dont la conscience est l'expression soit un point fixe, soustrait aux influences des milieux, dans l'espace et dans le temps?

L'éducation est le système entier d'idées et d'habitudes nécessaires pour préparer les individus à vivre dans le milieu auquel ils appartiennent. Commencée dans la famille qui transmet à l'enfant l'ensemble des préjugés admis, elle s'achève par l'enseignement théorique dont l'organe ne peut être qu'un pouvoir intellectuel ou spirituel dépositaire de la science et chargé de l'enseigner : sous sa direction se fait le départ entre les bons et les mauvais préjugés, la consécration des bons par de sérieuses démonstrations aussi possibles en Morale qu'en toute autre science. Le résultat total de l'éducation est de créer en nous cette *seconde nature* dont le bon sens populaire attribue la formation à la seule influence de l'habitude : notre idée est la même puisque, pour nous positivistes, le préjugé doit être entendu dans le sens d'habitude susceptible de démonstration.

Mais il est des préjugés qui ne peuvent être démontrés et qui de ce fait même doivent disparaître ; il n'en est pas de plus tenace par exemple que l'idée de sanction conçue comme inséparable de l'idée de moralité. En Morale, comme en toute autre science, il n'y a d'autre sanction que les conséquences de l'erreur volontaire ou non d'un acte contraire à la loi qui régit un ordre de phénomènes. C'est une question de responsabilité encourue par l'auteur de l'acte, dans la limite où sa destinée est en jeu. Le reste n'a jamais été qu'une utopie, utile peut-être quand aucune démonstration n'était possible, mais sans valeur quand les notions positives ont prévalu. En pratique d'ailleurs la sanction dans l'*au-delà* n'a jamais représenté qu'un exposant de valeur hypothétique variable multipliant une quantité fixe qui serait représentée par la responsabilité humaine et positive. L'exposant supprimé, celle-ci reste entière et suffisante.

Je termine ici cet exposé certainement insuffisant pour résumer les conceptions du positivisme sur la morale. Si

j'ai heurté les idées de beaucoup de mes auditeurs, j'espère n'avoir offensé personne ; j'espère surtout avoir éveillé quelque sympathie pour des convictions sincères, pour une doctrine élevée et dont la portée sociale ne saurait être méconnue. Notre royaume est de ce monde : Qui pourrait être plus intéressé que nous à y voir régner l'ordre dont la morale est la base nécessaire ?

Stuart-Mill reproche quelque part à Auguste Comte d'être obsédé de l'idée de devoir et comme enivré de Morale. Eh bien ! soit ; nous sommes fiers de ce reproche fait à notre maître ; cette ivresse nous est douce ; nous continuerons à boire à cette source qui a été la grande nourricière de l'humanité. Persuadés que le bonheur et le devoir coïncident, nous nous efforcerons d'être de plus en plus altruistes, de vivre pour autrui autant que pour nous-mêmes, sans jamais perdre de vue le grand but social vers lequel doivent converger tous les efforts de l'homme, ce but que notre maître a si nettement défini dans l'aphorisme bien connu :

Agir par affection et penser pour agir.

II

CLASSIFICATION DES IDÉES MORALES DU TEMPS PRÉSENT

Par M. A. DARLU
Professeur à l'École normale supérieure de Sèvres.

(30 janvier 1899.)

Mesdames, Messieurs,

Je n'ai pas répondu sans quelque hésitation à l'appel du Collège libre des sciences sociales. D'une part, je suis de ceux qui considèrent comme un des besoins pressants du temps présent un enseignement public de la morale, le plus élevé et le plus systématique possible. Je l'ai réclamé chaque fois que j'ai eu l'occasion de le faire. Et c'est pour ne pas paraître en désaccord avec moi-même, je l'avoue, que je suis ici. Mais je ne vois pas encore bien clairement comment il se constituera dans ce Collège. Ceux qui seraient le mieux désignés pour le donner ne pourront y consacrer que les bribes d'un temps disputé à leurs devoirs professionnels. Ils auront à s'adresser à la curiosité d'un public éclairé et bienveillant, mais disparate et mobile, plutôt qu'à la docilité d'étudiants avides de leçons. Enfin ils apporteront dans cette même salle et vous proposeront des conceptions de la vie bien différentes, exposées

dans un langage différent. Or ce n'est pas à la disette, mais à l'abondance des idées qui de toutes parts assaillent nos esprits, sans que nous sachions comment les concilier, que paraît tenir le malaise intellectuel de notre époque. M. de Vogüé parle quelque part d'un cri de famine spirituelle qui s'entend en ce moment. Il est possible que quelques esprits souffrent de la faim, mais c'est à côté des richesses surabondantes qu'ils ne savent pas utiliser. La civilisation actuelle si compliquée met en mouvement plus de tendances et de mobiles et de plus contraires que par le passé. Démocratique, industrielle, nationale, elle suscite, tantôt en les exaltant, tantôt en les froissant, le sentiment de la liberté, le besoin d'égalité, l'antagonisme des classes et des races, l'esprit de lucre et la fièvre de l'argent, le rêve d'un retour à la nature et d'une vie plus simple, l'esprit d'individualisme et l'esprit de renoncement; elle inspire les doctrines plus ou moins définies où ces aspirations cherchent à s'exprimer, morale de la concurrence, morale de la guerre, morale socialiste, morale de l'anarchie, morale égoïste, morale pessimiste, etc. En même temps l'histoire ranime les idées des siècles passés qui subsistaient silencieusement, mais qui, remises sous nos yeux, reprennent un attrait nouveau et une vie plus bruyante, un peu artificielle sans doute. Le bouddhisme a une floraison tardive dans notre Occident, à Francfort-sur-le-Mein, ou sur les rives de la Seine. M. Anatole France ne nous racontait-il pas naguère qu'il avait rencontré dans l'omnibus de l'Odéon un conducteur qui confessait la foi bouddhiste ? Nous avons aussi des Épicuriens et des Stoïciens. Les premiers, pour se déguiser un peu, ont pris le nom de positivistes. Mais ils professent comme le vieux sage d'Athènes le culte de la physique, à laquelle ils demandent la résignation qui apaise le cœur et la délivrance de

cette lourde superstition théologique qui nous menace toujours du haut du ciel.

Horribili super aspectu mortalibus instans.

Nos stoïciens ou néo-kantiens se défient toujours du bonheur : ils se réfugient dans une sorte d'ascétisme fier; ils répètent la parole antique : *et cœlum et virtus;* ils disent comme Renan : « Il n'y a de certain que le devoir. » Tel même s'en tient à la lettre de la vieille doctrine. Taine, à la fin d'une étude sur Marc-Aurèle et sa philosophie écrit ces mots : « Nous avons beaucoup appris depuis seize siècles, mais nous n'avons rien découvert en morale qui atteigne à la hauteur et à la vérité de cette doctrine. Notre science positive a mieux pénétré le détail des lois qui régissent le monde; mais, sauf des différences de langage, c'est à cette vue d'ensemble qu'elle aboutit. » Enfin nous vivons les uns et les autres, quoi que nous pensions, dans une atmosphère chrétienne. Le christianisme reste l'assise fondamentale de la conscience moderne dans laquelle nos consciences individuelles sont enveloppées. Et cependant nos esprits sont envahis par les conceptions que les sciences de la nature élaborent depuis trois siècles, et qui ne s'accordent pas aisément, il faut l'avouer, avec les croyances traditionnelles, ni même avec les besoins de notre cœur.

Soumis à tant d'influences contraires, dès le moment où ils commencent à réfléchir, les jeunes esprits peuvent être troublés. Que pouvons-nous pour les aider ? On nous demande de vous mettre sous les yeux tous ces principes dont chacun devrait servir à diriger toute la vie, et de vous faire visiter cette sorte de galerie des formes de l'existence humaine. En voulant remédier à votre malaise, ne risquons-nous pas de l'aggraver ? Y a-t-il un principe d'accord, un point de convergence où nos pensées

puissent se rencontrer? J'essaierai de le marquer là où je le vois. Mais ici encore je parlerai pour moi. C'est à tous, et non à un seul qu'il appartient d'imprimer sur une idée la marque d'une vérité commune. Du moins, il est vrai que la réflexion prolongée, en ramenant les idées à leurs principes, les simplifie toujours en une certaine mesure et en diminue la divergence. Et puis en les classant, en les ordonnant, elle fait mieux apparaître leur signification, leur vérité relative. C'est dans cette pensée que j'ai songé pour moi-même comme pour vous à passer en revue quelques-unes des idées morales du temps présent, celles-là du moins qui paraissent les plus nouvelles, et à tracer, en partie, la carte du pays où vous devrez voyager : tâche déjà difficile et qui demanderait du temps pour être bien faite. Je ne la remplirai que bien imparfaitement. Mais dans la vie, ne fût-ce que pour parler un quart d'heure, il faut se résigner à l'imperfection.

Je parlais des conceptions proprement scientifiques. La plus considérable s'est formée, au cours de ce siècle, de la rencontre de l'histoire humaine et de l'histoire naturelle ; c'est la conception de l'évolution. Il est difficile d'en embrasser toute la portée. On peut dire qu'elle a changé notre centre de perspective sur le monde et sur l'homme. Elle a rendu mobiles et flottants les principes sur lesquels nous avions établi notre vie. Idéal de l'art, règles de la conduite, dogmes religieux, cette vision nouvelle nous les a présentés comme des résultats historiques, des opinions changeantes en voie de transformation. Appliquée à l'âme elle-même, à la conscience, elle nous a invités à remonter à l'origine des sociétés pour assister à la genèse de la conscienee, et pour suivre la formation des idées morales. Ces idées résultent de l'expérience accumulée par l'espèce humaine, et elles alimentent

la vie inconsciente de chaque individu. L'idée elle-même du devoir est le legs le plus précieux fait par l'humanité ancestrale à l'humanité actuelle. Elle est antérieure au raisonnement, étrangère à la démonstration, comme le voulait Kant. Mais elle n'est plus la voix de Dieu ; elle n'est que la voix des morts, l'expression de ce gouvernement des vivants par les morts dont parle Aug. Comte. Dans un article éloquent sur la crise de la morale, je me souviens que Schérer, examinant cette conception nouvelle de la conscience, demandait tristement ce que Kant aurait dit si on lui avait découvert dans l'idée qu'il croyait descendue du ciel toute pure, ce long passé fait des larmes, du sang et des erreurs des hommes. Et Schérer lui-même en était effrayé.

Or cette conception est devenue maintenant banale ; on rencontre couramment dans les revues, dans les journaux des phrases comme celle-ci : « La conscience est antérieure historiquement à la posture droite de l'homme. » Et elle produit sans cesse, avec la logique inhérente aux idées, des conséquences. En voici quelques-unes. La moralité a une origine sociale. Le bien et le mal consistent essentiellement dans le rapport de nos actions avec l'intérêt social, avec les conditions de la vie sociale. Ce qui est une condition de la vie en commun, comme le respect de la vie des concitoyens, la fidélité aux engagements, l'obéissance au chef, est exigé par le pouvoir social, recommandé par l'opinion, présenté comme honorable, *honestum*, ressenti comme obligatoire. Et ce qui porte atteinte à la société est mauvais, est punissable, est honteux. Ainsi la morale considérée comme une branche des sciences sociales, ayant perdu, par conséquent, ses origines religieuses et son auréole divine, telle est la première conséquence du principe de l'évolution, qui se manifeste pratiquement, peut-on dire, à

vos yeux, quand vous venez nous entendre dans ce Collège. A cette conception on peut attacher les noms d'Auguste Comte et de Spencer, qui la représentent à des titres divers, presque également importants, l'un plus particulièrement dans le monde latin, l'autre dans le monde anglo-saxon.

En second lieu, le principe nous oblige aussi invinciblement, ce semble, à considérer l'homme dans la nature, à le replacer à son rang dans la hiérarchie animale, à étudier les lois de la société humaine dans les formes élémentaires des sociétés animales, bref, à asseoir la morale sur la biologie. C'est ce qui est arrivé. Ainsi se sont formées des idées morales, sinon nouvelles absolument, du moins revêtues d'un caractère de nouveauté, et qui se sont présentées avec une autorité imposante : ce sont des vérités scientifiques ; elles ont une sorte d'évidence matérielle ; la nature elle-même nous les enseigne. J'en distinguerai deux principales. La première est l'idée de la lutte pour la vie, ou, si l'on veut, l'idée de la sélection qui est le résultat de cette lutte. Elle n'a pas rencontré de penseur dogmatique pour la mettre en système, parce que, prise en elle-même, à part des autres, elle est vraiment bien brutale, mais elle a pénétré dans nos réflexions, elle inspire beaucoup de nos jugements moraux, elle domine particulièrement le domaine économique (morale de la concurrence), et le domaine des relations internationales où elle se prête si bien à l'explication historique. Je la rencontrais hier encore au premier plan dans un livre plein de prophéties sanglantes[1], inspirant à l'auteur des appréciations comme celle-ci : « La charité est un sentiment antisocial et nuisible. La charité, la pitié, l'altruisme sont des survivances d'un passé que nous voyons mourir. L'avenir ne les connaîtra plus. »

(1) *Psychologie du Socialisme*, par G. Le Bon. (F. Alcan, éditeur.)

La seconde idée, qui a la même source que la première, mais qui s'y oppose ou tout au moins la complète, est l'idée de solidarité. La solidarité est un fait biologique à la fois et un fait social. Les membres de l'organisme sont solidaires comme les membres de la tribu ou de la cité. C'est donc la science naturelle qui nous instruit de nos plus grands devoirs et qui de la vieille fable de Ménénius Agrippa fait sortir tout un traité de morale. Dans le milieu social continu et solidaire, chacune de nos actions, et même notre abstention, chacune de nos paroles, e même notre silence, impriment à la vie d'autrui une modification ineffaçable. Chacun vit de tous et vit pour tous. Et cette solidarité a des degrés divers ; elle est plus ou moins étroite et complexe. Elle unit les enfants et les parents dans la famille, les associés dans une entreprise commerciale, les syndiqués dans une corporation, les ouvriers et les patrons dans une industrie, les citoyens dans la patrie : solidarité domestique, économique, ouvrière, nationale, l'idée a une souplesse qui lui permet de se prêter à la complexité de la vie sociale et à la diversité des devoirs. Elle transforme, en l'adaptant à une conception nouvelle du monde, l'idée de fraternité, et elle l'organise. Elle peut se concilier avec l'idée de la lutte pour l'existence. La solidarité ouvrière lutte contre la classe capitaliste, la solidarité nationale résiste aux entreprises de l'étranger.

Quelle valeur ont ces deux grandes idées, ou plutôt quelle signification morale ? Car il ne s'agit pas de les soumettre à la discussion, mais de les caractériser, de les classer. L'une et l'autre expriment des faits, des lois naturelles, les caractères les plus généraux du milieu social dans lequel notre activité morale doit s'exercer. Par conséquent elles la limitent, elles ne la règlent pas. Lutte et coopération sont des faits avec lesquels notre volonté doit

compter, quel que soit le but qu'elle poursuive, quelle que soit son inspiration. Par exemple, le patron qui ne demande que la fortune à son entreprise doit faire entrer dans ses calculs les effets de la solidarité du capital et du travail, aussi bien que celui qui se propose d'améliorer le sort de ses ouvriers. Et de même, le philanthrope éclairé doit prendre garde dans ses œuvres de charité aux conditions de la lutte pour l'existence et aux conséquences de la sélection, presque aussi attentivement que le *struggle-forlifer* le plus déterminé. Seulement il paraît à notre conscience, pour des raisons qui ont leur principe ailleurs que dans l'état social actuel, que nous avons à changer cet état social, que, d'une part, nous avons à atténuer les effets de la lutte, à en adoucir les formes, et, d'autre part, que nous avons à resserrer avec notre cœur les liens de la solidarité naturelle. Bref, les idées de la lutte et de la solidarité sont des idées *naturalistes*, c'est-à-dire des idées formées à ce point de vue où l'on considère l'homme du dehors, comme un objet de la nature, soumis aux lois du milieu où il se rencontre, du milieu physique et social. Or il y a là un point de vue *vrai*, un principe de connaissance et d'explication des choses. Mais quand il s'agit de savoir ce que nous *devons* faire de cette part d'activité que les lois du milieu ambiant laissent indéterminée, il y a un autre point de vue où notre pensée peut se placer.

Il en est de même du principe de l'évolution auquel se rattachent ces idées. Il n'est lui-même qu'un principe relatif ; et quand le grand ébranlement qu'il a causé à l'esprit humain, en lui apparaissant tout à coup dans son entière généralité, sera près de cesser, la réflexion reconnaîtra, je crois, qu'il est conciliable, au fond, avec le principe qu'il a d'abord paru détruire.

Il se place au point de vue historique, il nous propose de considérer l'origine et le développement de chaque

mode de l'existence ; il ne nous en fait pas connaître la nature essentielle ; il n'exclut donc pas le point de vue spéculatif. J'aime à croire que Kant n'aurait pas été trop ému de la question de Schérer. Il lui aurait peut-être répondu quelque chose comme ceci : « Je n'ignore pas que la conscience humaine est un phénomène naturel qui a des conditions d'existence naturelles. Elle n'a pas toujours existé sur la terre ; elle y a pris naissance. Mais cela n'empêche pas qu'il se trouve en elle une idée qui dépasse les faits et les lois au milieu desquels elle a paru, qui dépasse toute l'histoire, et qui est la forme préfigurée de ce qui doit être dans l'avenir. » On pourrait dire qu'en apprenant aux hommes qu'ils ont eu des ancêtres qui marchaient à quatre pattes, selon le mot de Voltaire, on ne les détourne pas de regarder le ciel et d'en scruter les ressorts cachés. Bref, l'histoire n'est pas la science.

Voici d'autres idées d'un caractère également naturaliste. Je rappelais que le problème moral est le problème de l'action prochaine ; il se pose au moment où l'individu cesse d'être déterminé à agir par les influences extérieures, par les fatalités de la lutte ou de la solidarité. On peut concevoir qu'à ce moment il est déterminé par son instinct intérieur, qu'il est emporté par la force qui déborde en lui et qui cherche une issue. C'est là sans doute une vieille, une éternelle conception, mais qui a été rajeunie récemment pour des raisons qui tiennent encore, bien que je doive négliger de le montrer, à la diffusion des idées évolutionnistes. Dans un livre brillant et qui a eu une influence très réelle, très grande, bien plus grande qu'on ne le croit, le regretté Guyau l'a développée d'une manière séduisante. Le devoir, selon lui, n'est que la conscience de notre pouvoir intérieur ; c'est une surabondance de vie qui demande à se répandre. Et il nous propose comme le

principe idéal la vie elle-même, « la vie la plus intensive et la plus extensive possible sous le rapport physique et mental ». L'idée sans doute est vague ; mais je crois qu'elle peut être *classée* comme définissant le principe de la morale anarchique. Guyau ne s'y est pas trompé lui-même. « La morale sur une foule de points, écrit-il, n'est pas seulement αὐτόνομος, elle est ἄνομος. » « Il faut fuir, dit-il encore, toute direction de pensée, de conscience comme un fléau. Il faut prendre en horreur les missionnaires, les prêcheurs de toute sorte. » Il souhaite que « la croyance soit tout individuelle », que « l'hétérodoxie devienne la seule et universelle religion ». Et les penseurs de la théorie anarchiste ne s'y sont pas trompés davantage. Ils ont reconnu Guyau comme leur maître [1].

Comme lui, ils prennent pour principe « la vie totale sans mutilation ». Comme lui ils rejettent toute obligation et toute sanction. Ils répètent : « La morale de l'avenir n'ordonnera rien. Elle dira à chacun : Tu es libre. Si tes forces sont médiocres, contente-toi de l'égalité. Si tu te sens fort, sème la vie autour de toi, répands tes idées aux quatre vents, aide les autres à monter, etc. Mais il ne faut plus de lois. Ni lois, ni autorité, ni religion. »

Cependant l'instinct de la vie peut agir dans des sens opposés. Guyau s'est inspiré de son âme généreuse pour élever l'instinct jusqu'à l'amour, comptant sur ce qu'il appelle « la fusion croissante des sensibilités ». D'autres développeront cet instinct jusqu'à la haine d'une société qu'ils appellent tyrannique parce qu'elle gêne leur expansion, et hypocrite parce qu'elle prétend régler leurs sentiments. Où donc la vie la plus intensive et la plus extensive trouvera-t-elle sa mesure ? Est-ce celle d'un honnête philanthrope ou celle d'un brigand de Schiller ? ou, pour

(1) *La morale anarchiste*, par Pierre Kropotkine.

mieux parler, celle d'un Vincent de Paul ou celle d'un Napoléon ?

Précisément, vers le même temps, un penseur allemand d'une plus grande hardiesse que Guyau partait du même principe. « L'effort pour vivre, pour étendre sa vie, disait-il, voilà la loi fondamentale de l'existence. Il faut dire oui à la vie, à tout ce qui rend la vie luxuriante, tropicale. » Voilà la vie intensive et extensive de Guyau. Mais il ajoutait : « Il faut dire oui à l'erreur, si elle nous sert, oui à la guerre, oui au mal si nous en avons besoin. » Et il rejetait toute cette morale chrétienne que le bon cœur de Guyau conservait. Il l'appelait la *morale des esclaves*, la morale façonnée sournoisement par les faibles, les pauvres, les malades, les misérables qui se sont persuadé qu'en raison de leur abjection même ils sont aimés de Dieu. Et il annonçait la morale des maîtres, des forts. Le surhomme viendra bientôt ; il aimera le risque où il trouvera, selon le principe de Guyau, « un équivalent du devoir ». Mais il ne se laissera pas pénétrer par la « fusion croissante des sensibilités ». Après avoir vaincu le grand dragon de la loi qui porte sur ses écailles les mots « tu dois », il étouffera en lui toute pitié, et il s'exercera à devenir dur. « Voici la nouvelle loi que je promulgue pour vous, mes frères, devenez durs ! » Il va sans dire que le surhomme sera joyeux. « Hommes supérieurs, apprenez à rire. » Il rira surtout dans les combats. Car nous entrons dans l'âge classique de la guerre, etc. La perspective est suffisamment ouverte. Remarquons que le principe qui y conduit est le même pour Nietzsche que pour Guyau. Seulement Nietzsche bien plus profondément que Guyau, à mon avis, a aperçu la condition essentielle, je puis dire métaphysique du principe anarchique. Il n'y a ni vérité ni bien en soi. C'est sur le nihilisme intellectuel et moral qu'il a élevé sa flamboyante doctrine. Il résume l'histoire de l'illusion

humaine dans un passage qu'il intitule : « Comment le monde vrai devint enfin une fable », et que je rapporterai presque tout entier pour nous reposer de nos abstractions, d'après l'excellent petit livre de M. Lichtenberger, auquel j'emprunte toutes ces citations, et dans lequel l'esprit français a clarifié heureusement, il me semble, les idées du penseur allemand.

1. Le vrai monde accessible au Sage, au Pieux, au Vertueux ; il vit en lui, il *est* ce monde.

(La plus ancienne forme de cette idée — relativement ingénieuse, simple, convaincante. Paraphrase de cet axiome : Moi, Platon, je suis la vérité.)

2. Le vrai monde inaccessible, quant à présent, mais promis au Sage, au Pieux, au Vertueux, « au pécheur qui se repent ».

(Progrès de l'idée : elle devient plus fine, plus captieuse, plus incompréhensible, — elle se fait femme, elle se fait chrétienne.)

3. Le vrai monde, inaccessible, indémontrable, problématique, mais qui, conçu seulement par la pensée, est une consolation, une obligation, un impératif.

(L'antique soleil luit toujours au fond du tableau, mais vu à travers les brouillards du criticisme : l'idée devenue subtile, pâle, septentrionale, « Kœnigsbergienne ».)

4. Le « vrai monde », — une idée qui ne sert de rien, qui ne crée même pas une obligation, — une idée inutile et devenue superflue : *partant*, une idée réfutée ; supprimons-la.

(Grand jour. Déjeuner ; retour du bon sens et de la gaieté ; rougeur éperdue de Platon ; sabbat de tous les libres esprits.)

5. Nous avons supprimé le « vrai monde » ; quel monde reste-t-il ? serait-ce le monde des apparences ?

Mais non ! En même temps que le vrai monde, nous avons supprimé le monde des apparences.

(Midi, instant de l'ombre la plus courte ; fin de la plus longue erreur ; apogée de l'humanité ; *Incipit Zarathustra.*)

Nietzsche se trompe sur un point, lorsqu'il parle de la rougeur éperdue de Platon. Platon avait une grande expérience des choses de l'âme. J'ai eu l'occasion de montrer ailleurs[1] qu'il connaissait assez bien le cœur de nos césariens contemporains. Il connaissait aussi le cœur et les idées de Nietzsche. Il l'a fait parler dans un de ses dialogues ; et le langage qu'il lui prête ne le cède en rien à celui de Nietzsche lui-même, ni pour la force, ni pour l'ironie, ni pour la profondeur. Relisez le discours de Calliclès dans le *Gorgias*.

Quant à toutes ces idées, pour les apprécier, il faudrait examiner l'idée qui en est le principe, l'idée naturaliste. Au point de vue de la nature, l'homme n'est qu'un peu de chair vivante qui ne diffère pas essentiellement des mille insectes répandus avec lui sur cette terre flottante où la vie a éclos. Quelques pas au delà dans l'espace, il n'y a probablement que mort et ténèbres ; quelques pas plus loin dans le temps, et la vie s'éteindra ici-bas. On se rappelle peut-être ces rêves douloureux de Guyau qui ne sont pas sans quelque beauté, dans lesquels il croyait sentir l'Océan monter autour de lui, envahir tout, emporter tout :

« Il me semble que je ne suis plus moi-même qu'un de ses flots, une des gouttes d'eau de ses flots ; que la terre a disparu, que l'homme a disparu, et qu'il ne reste plus que la nature avec ses ondulations sans fin, ses

(1) Dans un petit écrit où j'ai essayé précisément de définir en les distinguant l'histoire, la science sociale et la science morale.

flux et ses reflux, les changements perpétuels de sa surface qui cachent sa profonde et monotone uniformité. »

Il y a dans l'idée naturaliste un principe de scepticisme que le penseur doit développer un jour ou l'autre, tantôt avec les bravades de l'orgueil, tantôt avec un gémissement désespéré, selon sa complexion. Mais nous pouvons, pour essayer de comprendre le monde et de nous comprendre nous-mêmes, nous pouvons nous placer à un autre point de vue. L'homme n'est pas seulement un corps animé par un instinct d'expansion. Il est aussi un esprit qui conçoit un ordre de vérité et qui introduit cette idée dans sa perception sensible des phénomènes. Or ce point de vue est précisément celui de la conscience. C'est la raison essentielle pour laquelle la morale n'est pas instinct, mais raison, n'est pas expansion, mais discipline. Il y a dans ce mot de liberté dont s'enchante l'anarchisme une équivoque un peu grossière. Être libre en un sens, c'est pouvoir faire tout ce qu'on a le désir de faire : c'est la liberté de l'instinct. Être libre en un autre sens, c'est être assez fort intérieurement pour vouloir faire tout ce qui doit être voulu : c'est la liberté de l'esprit, dont on a pu dire fortement qu'elle est une obéissance, l'obéissance à la conscience, *Summa Deo servitus, summa libertas*. Ainsi reparaît l'idée du devoir, que Guyau avait laissé échapper parce qu'il se plaçait au point de vue de la nature.

Restons maintenant à ce nouveau point de vue que l'on peut appeler idéaliste ou spiritualiste, pour considérer quelques idées morales d'une inspiration différente. Il y a dans chaque principe une sorte de force vivante en vertu de laquelle il tend à nier le principe contraire. Le principe spiritualiste tend à nier la nature : voilà le signe auquel on peut reconnaître la filiation des idées spiritualistes. L'une des premières qui se présentent est la morale de la pitié de Schopenhauer. Schopenhauer est-il un de ces esprits créateurs dont les conceptions fourniront un sujet de méditation aux générations futures ? Je ne saurais le décider. Mais il faut bien reconnaître l'action puissante qu'il a exercée sur la pensée européenne dans ce dernier demi-siècle. Il a rendu un peu plus amère la liqueur que nous buvons tous. On retrouve son humeur et ses idées dans les récits du romancier Sacher-Masoch à qui nos littérateurs ont tant emprunté. Je ne sais pas si notre Loti, dont les plus beaux livres ont un goût de cendre, ne lui doit pas quelque chose. En tout cas le grand romancier russe qui a reçu le don du génie, Tolstoï, a la même inspiration. Schopenhauer déclare expressément que la morale est la négation de la réalité du monde physique. Car la nature est mauvaise, et elle a caché la racine du mal dans « l'individuation », dans l'amour de soi. Pour détruire le mal, il faut renoncer à la vie individuelle, il faut confondre son cœur avec celui des autres. La pitié pressent l'unité des êtres. Elle déchire le voile de Mayâ. Elle est le grand mystère de la vie morale. « Celui qui va à la mort pour les autres hommes est délivré de l'illusion ; il ne borne plus son être aux limites de sa personne. Aussi la mort n'est pour lui que le clignement des yeux qui n'interrompt pas la vision. »

Cette belle pensée pourrait être de Tolstoï. Pour Tolstoï aussi la vie naturelle, la vie de l'instinct est mauvaise. L'homme ne sait pas pourquoi il vit comme il fait, pourquoi il prend une profession, etc. Il veut jouir ; mais à mesure qu'il avance, il s'aperçoit que sa jouissance est amère ; et quand il arrive au terme, il sent avec désespoir qu'il s'est trompé, qu'il a manqué sa vie. Pour connaître le secret de la vie, il suffirait de la regarder avec les yeux de l'homme qui va mourir. Alors se dissiperait

l'illusion de l'égoïsme, alors tout s'illuminerait, tout deviendrait facile. Si nous pouvions sentir que c'est un flot de la vie universelle qui nous soulève, que c'est le souffle de la vie éternelle qui nous anime un moment, que notre substance même est l'amour, l'amour qui donne la vie ! Alors notre cœur serait changé, les écailles nous tomberaient des yeux, nous verrions dans l'homme qui passe une moitié de nous-mêmes, nous partagerions avec lui ce que nous avons, sans nous tourmenter par l'idée de l'avenir ; délivrés de l'espérance et de la crainte toujours misérables, nous goûterions dans le calme du moment présent ce bonheur auquel nous aspirons de tout notre être, sans savoir où il est. Le poète nous le dit : « Insensé qui crois que je ne suis pas toi[1]. » Le méchant même lorsqu'il nous menace est encore une partie de nous ; c'est un membre malade de notre corps. En nous irritant contre lui, nous aigrissons son mal et le nôtre. La violence n'apaise pas la violence. Ne résistons pas au méchant. La douceur amollira, désarmera sa main.

Cette charité sublime traverse sans s'y arrêter les cercles des sociétés particulières, ou plutôt elle en dénoue les liens trop étroits. Elle redoute dans le mariage un égoïsme sensuel qui endurcit le cœur des amants ; elle condamne dans la famille une prévoyance calculatrice qui donne à l'argent un prix trompeur. Elle découvre dans la société un faisceau de conventions qui nous séparent plus qu'elles ne nous unissent. Elle n'a rien à apprendre de la science qui est matérialiste, qui peut bien réglementer les actions, mais qui n'a rien à dire à l'âme ; ni de la religion qui, depuis le jour où elle s'est adaptée à la civilisation, a pris le parti de réserver pour la vie

(1) Préface des *Contemplations*.

future la vérité que le Christ avait enseignée pour la vie présente. En réalité, la civilisation tout entière est un mensonge. Un jour, Tolstoï vit un jeune grenadier chasser un mendiant assis à la porte de la caserne. Il s'approcha et lui demanda : « N'as-tu pas lu l'Évangile qui nous recommande le pauvre comme l'ami de Dieu ? » Le jeune soldat, vexé, réfléchit un moment ; puis sa figure s'éclaira : « Et toi, demanda-t-il, ne connais-tu pas le règlement militaire ? » Tolstoï ajoute : « C'est le seul homme, à ma connaissance, qui ait résolu avec une logique serrée l'éternelle question. » Le règlement social est en contradiction avec la loi de la vie. Du jour où nous l'avons compris, pouvons-nous hésiter ?

Ce rêve d'un règne millénaire n'a jamais cessé de hanter l'esprit humain. L'Evangile de Tolstoï ne diffère guère de celui des « compagnons de la vie nouvelle » rassemblés à Bocton par Thomas Lake Harris un quart de siècle auparavant. Cependant, il semble que ces grandes idées de pitié, de charité, de pardon, n'avaient jamais pénétré aussi profondément les cœurs depuis les jours du Christ. Elles ont imprimé à notre sensibilité une vibration presque douloureuse. Nous les entendons dans les paroles du législateur ; elles paraissent jusque sur la scène. L'esprit clair, l'esprit latin (disons gaulois pour ne pas le fâcher) de M. Jules Lemaître a accueilli, au théâtre du moins, l'idée du pardon. Je cite le nom d'un auteur dramatique pour avoir l'occasion de rappeler que les maîtres de la morale ne sont pas principalement les philosophes, mais aussi souvent ou davantage les poètes, les penseurs. Le philosophe s'emploie volontiers à faire ce que je fais ici, à classer les idées, il est un nomenclateur. L'idée qui donne l'impulsion, qui est un mobile d'action, ne vient pas directement de lui. En ce moment, j'aime à me représenter, placés aux deux extrémités de

l'Europe, deux grands maîtres de la vie morale, deux vieillards octogénaires, avec une longue barbe blanche, à la parole persuasive, comme Homère les aimait, comme Auguste Comte les conçoit : Tolstoï et Ruskin.

Ruskin a horreur, comme Tolstoï, de la civilisation actuelle fondée sur l'industrie et sur l'argent. Comme Tolstoï, il nous crie que la vraie vie est de jouir du ciel, de respirer l'air pur, de boire l'eau limpide du ruisseau, de travailler de ses mains. Et il veut renverser la cheminée d'usine dont la fumée nous cache le ciel, et la fabrique qui souille notre eau. Pourtant son inspiration n'est pas la même. La conscience anglaise, même lorsquelle s'imprègne de mysticisme, reste bien éloignée de la conscience slave. L'inspiration de Ruskin est dans le sentiment de l'admiration.

Nous ne sommes pas nés pour penser, mais pour aimer, pour aimer tout ce qui est beau. L'admiration est le grand pouvoir de l'âme. Elle nous fait de la joie avec la grandeur des autres, avec la beauté des choses. Elle illustre la vie de l'homme simple qui sert joyeusement son chef ; elle illumine la chaumière des reflets du soleil qui brille dans les vitres de l'église voisine ; elle enrichit nos yeux de toutes les magnificences de la nature. Nobles et innocentes pensées qui sont celles aussi, tout près de nous, d'un homme d'une rare distinction d'esprit, qui a vécu un peu à l'écart du public, et qui ne lui a ouvert qu'une fois ou deux un esprit que ses amis nous disent inépuisable : M. Ravaisson.

Nous pensons que les idées de pitié, de charité, d'admiration sont puisées à la source même de la vie morale, et qu'elles ne sauraient s'affaiblir, sans que cette vie diminuât. Cependant elles ne correspondent qu'à l'un des deux mouvements qui forment le rythme de

l'âme. Car l'âme ne peut sortir absolument d'elle-même, sans quoi elle cesserait d'être. Elle doit chercher en elle la force nécessaire pour aimer au dehors. La vraie bonté est faite de force et non de faiblesse. Il est bon de s'appuyer sur les autres ; mais il importe surtout que d'autres puissent s'appuyer sur nous, et on ne s'appuie que sur ce qui résiste. Selon la pensée d'Épictète, le plus grand secours que nous puissions donner à la patrie, c'est de lui assurer un citoyen plein de pudeur et de courage. Il faudrait donc compléter le principe de la charité par un principe différent auquel, pour abréger, nous donnerons le nom d'autonomie de la conscience.

En second lieu, après avoir connu au point de vue de l'esprit la loi de l'âme, il faudra bien toujours revenir à cette nature où nous avons à vivre ; il faudra la connaître et même commencer par l'accepter pour la modifier. Nous ne pouvons rester sur la hauteur presque irrespirable où Tolstoï nous transporte, nous devons en redescendre pour rentrer dans notre patrie et retrouver notre foyer. Et, à ce moment, nous comprendrons, je crois, la raison de la diversité des idées morales. La loi s'applique à la variété infinie des actions humaines, dans un milieu infiniment varié et changeant : elle s'y réfracte en quelque sorte et prend des aspects différents, tantôt débonnaire et tantôt armée, tantôt confinée dans la solitude d'une cellule, tantôt jetée dans le tumulte de la place publique. Qui pourrait dire lequel a eu l'âme la meilleure et la plus pure, du philosophe qui lisait le soir dans sa petite chambre sans porte, à sa lampe d'argile, ou du roi chrétien qui, sur un lit de camp, à Mansourah, récitait le livre des Psaumes ? Sainte-Beuve a écrit de belles et profondes pages sur les divers genres de sainteté, lorsqu'il oppose à la mort souriante d'Épaminondas, enveloppée de lumière et de gloire, la mort de la sœur de

Pascal, dont l'humble vie est brisée par la honte et l'angoisse d'un « consentement au mensonge » du Mandement. Ici le fil conducteur peut être demandé au sage Kant, dont il ne conviendrait pas d'oublier le nom dans une leçon sur la morale contemporaine. Sa doctrine du formalisme moral a souvent été mal comprise. Un traducteur ingénieux de la *Critique de la raison pratique* suppose qu'elle s'explique par les habitudes formalistes et minutieuses du professeur de Kœnigsberg, dont la sortie quotidienne servait, dit-on, aux habitants pour régler leur montre. Mais on peut croire que le formalisme kantien a un autre sens. Kant avait aperçu, je crois, et approfondi les deux points suivants : d'une part, le monde naturel où notre vie se trouve enracinée est inachevé, incomplètement intelligible, indéfiniment compliqué. Il nous impose le joug de nécessités qui n'ont pas de rapport intelligible avec notre destinée spirituelle. C'est ainsi que la nature a voulu que l'homme naquît de la femme, qu'il se nourrît d'aliments empruntés aux êtres vivants, que par suite le nombre des hommes fût dans un certain rapport avec la quantité des subsistances, etc. Par les lois du sol et du climat, par les lois du corps et du cerveau, elle dirige dans un certain sens l'évolution sociale, elle fait naître les vocations, les distinctions de professions et de nations, etc. Par conséquent, tous nos devoirs ont quelque chose d'indéterminé, de contingent et de variable. Mais, d'autre part, il y a dans l'âme un point fixe; elle est de nature spirituelle, analogue aux choses divines, comme Platon aimait à dire ; elle doit mêler à toutes ses actions d'une heure une pensée d'éternité ! Voilà le principe moral, qui est *formel*. Et ainsi la plus haute spéculation se trouve d'accord à la fin avec la parole de l'Évangile : « La paix est, sur la terre, aux hommes de bonne volonté. »

III

L'UNITÉ MORALE

Par M. Marcel BERNÈS
Professeur de philosophie au lycée Louis le Grand.

(6 février 1899.)

Mesdames, Messieurs,

C'est une conséquence, et une conséquence heureuse, de l'application de l'esprit aux questions pratiques, d'éveiller notre attention sur les défauts de la société dans laquelle nous vivons, de nous en faire souffrir davantage en nous laissant entrevoir une réalité meilleure, de nous disposer par suite à faire effort pour introduire, dans ce système de relations historiquement déterminées qui forme le présent, des changements qui nous rapprocheraient peu à peu de notre idéal.

Ainsi se pose souvent, à la pensée du moraliste, la question dont je voudrais vous entretenir, la question de l'unité morale, de la paix morale. Entre ce que chacun de nous peut rêver et ce que l'observation nous fait connaître, la distance est grande ; et la réalité semble bien peu propre à nous satisfaire. C'est une banalité de dénoncer l'indifférence du plus grand nombre pour la morale, la rareté d'une règle de vie qui soit consciente et fermement tenue, la pauvreté ordinaire de la réflexion et des idées morales ; et là même où cette réflexion naît, où elle se développe en conceptions générales de la

vie et des fins humaines, ce sera presque une banalité de remarquer l'irréductible diversité des théories et des systèmes, la profonde anarchie de la pensée morale.

Indifférence morale, anarchie morale : voilà deux caractères que le présent offre à notre observation, et que, du moins en général, le moraliste constate sans y consentir, regarde comme des vices qu'il faut combattre et s'efforcer d'atténuer, s'il n'est pas possible de les détruire. La constatation de ces vices, le désir d'y remédier ont été pour beaucoup dans la pensée de ceux qui ont institué ces leçons ; et je crois que la tentative valait la peine d'être faite.

Cette tentative n'est sans doute, dans le présent, ni la première, ni la seule ; mais il est désirable, chacune produisant peu et ne s'étendant guère, que beaucoup se fassent à la fois ; et, de plus, la forme qu'a prise celle-ci n'en répète aucune autre : si notre action se fait surtout par l'éveil des idées, si même elle aboutit seulement, dans l'éclosion des théories morales, à former un esprit plus large, plus favorable à l'unité et à la paix morales, elle n'aura pas été superflue.

J'ajoute que, dans cette tentative comme dans toutes celles du même genre qui se font aujourd'hui, je vois quelque chose de vraiment nouveau, et qui n'est pas de tout temps. L'indifférence ou l'anarchie morales ont-elles été, dans le passé, moindres ou plus grandes qu'aujourd'hui ? Je n'en sais rien ; et il est difficile de le savoir avec précision. Mais ce que je sais bien, c'est que la pensée morale ne s'en est pas préoccupée toujours, comme elle s'en préoccupe maintenant ; c'est que, pendant longtemps, la morale a paru consister surtout à regarder en soi, et qu'elle a laissé à l'économique ou à la politique le soin de définir et de corriger ce qui se passe hors de la conscience ; aux intérêts la charge de limiter une

anarchie qui les gêne parfois, mais qui souvent les sert, et qu'ils ne combattent pas sans cesse. Comment les moralistes auraient-ils attaché un grand prix à l'idée de l'unité morale, quand la seule unité qui s'offrait à leur esprit comme désirable était l'unité intérieure d'une âme bien faite, et quand leur objet était surtout personnel ?

Le problème de l'unité, de la paix morale est un problème de morale socialisée, qui se pose à la pensée soucieuse d'un autre bien que le sien propre, et qui n'a pu se poser à chaque époque que dans la mesure où les choses sociales n'étaient pas d'avance fermées à l'action de tous, qui n'a pu se généraliser qu'au moment où la pensée libre et l'action des citoyens sont devenues expressément l'une des bases de l'ordre social tout entier. La réalisation de cette condition est relativement récente ; le problème, par suite, l'est également ; ou, du moins, il ne s'est posé pendant longtemps que d'une façon virtuelle. Nous ne serons plus surpris dès lors qu'il ne soit pas résolu ; nous ne désespérerons pas d'avance de le résoudre ; et nous ne renoncerons pas aux efforts, même modestes, qui peuvent aider à ce résultat.

L'anarchie morale a toujours existé ; mais tant que l'idée n'en a pas frappé l'esprit, tant que la question ne s'est pas posée pour elle-même et directement, tant qu'on n'en a pas souffert, on ne pouvait réagir contre elle. Si elle est un mal, il est donc bon que se soit fait, sur l'existence de ce mal, l'éveil de la pensée.

Cela est bon, mais non pas suffisant : car un problème dont on voit l'importance n'est pas nécessairement un problème bien posé : et de quoi servira-t-il de dénoncer l'anarchie morale, ou d'aspirer à la paix et à l'unité, si nous ne savons pas bien en quoi consiste cette anarchie, ou si nous comprenons mal ce que peut être cette unité ?

Nous avons donc à nous poser les trois questions suivantes : En quoi consiste l'anarchie morale ? Que valent les conceptions courantes de l'unité et de la paix morale ? Et, si elles ne sont pas suffisantes, si elles s'opposent entre elles et contribuent elles-mêmes à l'incohérence des idées, comment pourrait-on les adapter aux vraies difficultés, aux défauts évidents de notre état moral ?

Je ne prétends pas répondre complètement, encore moins d'une façon définitive, à ces trois questions ; je ne puis même les présenter ici qu'en termes très généraux. Je voudrais seulement indiquer quelques idées que je crois, non pas neuves, mais insuffisamment pratiquées, parfois même imparfaitement reconnues, et sur lesquelles je crois qu'il y a quelque intérêt actuel à insister.

I

L'anarchie morale, comme je l'indiquais tout à l'heure, a deux formes et deux causes principales : elle se rattache à l'indétermination et à l'inconsistance des opinions ; elle provient aussi de la diversité extrême et de l'opposition des théories et des systèmes.

1. Dans l'esprit du plus grand nombre, ce qui paraît manquer le plus, ce sont les préoccupations de haute moralité ; c'est le souci de mettre de l'unité dans la vie. Ce qui domine, c'est l'impression du moment, l'impression individuelle et variable, que la foule ne commande pas, qui l'entraîne, et qui en fait, aujourd'hui comme autrefois, un instrument docile aux mains des meneurs qui la flattent, et qui lui révèlent, qui lui retournent ses travers en principes d'action suffisants. Chez elle se rencontrent de bons instincts, généreux, mais mêlés à d'autres ; et tout cela se confond, se heurte ;

l'action commencée sur un mode s'achève sur un autre. On réclame le dévouement, on admire le sacrifice ; parfois on agit sans songer à soi, en pensant aux autres, et l'on éprouve de la satisfaction. Mais on dit aussi volontiers que la morale est un monde à part, et que, dans le nôtre, il y a place surtout pour les combinaisons de la force et de l'intérêt.

S'il y a donc de la moralité, c'est de la moralité éparse, diffuse, et par là peu efficace ; il y manque l'effort de coordination, c'est-à-dire la ferme volonté, la claire conscience des fins élevées. En quoi l'on peut dire que cet état de moralité, dans les opinions comme dans les actes, est anarchique, anarchique par ignorance et par apathie, par indifférence.

Ce n'est pas qu'on n'y rencontre des affirmations fortes, et, sur certains points, une mesure très arrêtée du jugement, et même de l'action ; l'habitude et la tradition les fournissent. On entre, en naissant, comme dans un cadre tout fait, d'où on ne sortira que par exception ; il existe des observances morales, auxquelles chacun se tient à peu près. Et, pratiquement, cela même est fort heureux ; la vie honnête domine sans effort ; c'est une garantie très nécessaire contre l'incohérence d'une opinion devenue libre, et qui, si elle continue de suivre des inspirations étrangères, croit du moins choisir ses principes et n'accorde plus sa confiance invariablement aux mêmes autorités, mais tantôt aux unes, tantôt aux autres, sans s'inquiéter de savoir si elles ne sont pas contradictoires.

Aussi puis-je dire que, si dans la moralité publique on trouve une large part, et même dominante, d'habitudes auxquelles on se tient par timidité, manque d'audace, plus que par consentement éclairé, c'est là une chose heureuse, parce que c'est une sauvegarde contre une déchéance plus complète. Mais faudra-t-il s'en contenter ? Non ; parce

qu'une habitude, à la longue, se détruit, et que, lorsque la pensée est devenue libre, une tradition ne se remplace guère par une tradition nouvelle : ne fût-ce que pour compenser la désagrégation progressive des liens établis dans le passé, une continuité dans l'effort serait nécessaire, une certaine unité de pensée morale, qui font défaut. A plus forte raison sera-t-on fondé à désirer cette unité, à tenter de la faire naître, si l'on a l'ambition d'élever, non de maintenir seulement le statut moral.

2. C'est ce qui fait que, si limitée qu'elle soit, si peu qu'on la connaisse, la pensée réfléchie a dans la vie morale autant ou plus de prix que l'opinion commune. En dehors des impulsions variables nées des circonstances, à côté de l'autorité décroissante des habitudes et des traditions, c'est de la pensée que peut venir la direction morale ; et si les idées organisées en théories ou en systèmes n'agissent pas d'emblée sur les mœurs, elles s'y insinuent peu à peu, pour une part du moins, par diffusion plus ou moins rapide, mais toujours efficace. D'une pensée qui est faite en vue de la vie quelque chose parvient toujours jusqu'à la vie ; il faudrait, pour qu'il en fût autrement, que celui qui la médite non seulement ne voulût ni l'exprimer ni la répandre, mais vécût dans un parfait isolement et ne la communiquât plus même par l'exemple.

La vie commune nous offre un mélange d'apathie morale et d'habitudes invétérées d'action ; l'objet propre de la pensée morale est de mettre dans ce désordre et sous cette réglementation tout extérieure un peu d'unité intime, un principe fécond d'organisation et de force. La réflexion nous révèle clairement l'anarchie et l'indifférence morale ; elle augmente la souffrance que nous en avons, elle nous fait désirer d'en sortir. Pourquoi faut-il que si souvent elle contribue à son tour à entretenir, à accroître même

cette anarchie qu'elle devait combattre ? et pourquoi nous met-elle souvent plus loin encore de l'unité morale qu'elle voulait réaliser ?

C'est qu'un défaut de la pensée réfléchie est d'être aisément raide et tranchante ; dès que nous apercevons une parcelle de la vérité, nous y attachons tant de prix que ce fragment devient, à nos yeux, la vérité même, et que nous ne cherchons plus au delà, que nous nous refusons à voir autre chose. Née dans l'esprit de l'individu, la pensée morale, si elle sort de lui, commence par adapter les hommes et les choses à sa mesure ; et comme en divers esprits elle peut se faire de façons différentes, ainsi se forment des théories contraires, qui nous montrent la voie du salut dans les directions les plus opposées.

Voici, par exemple, une morale naturaliste, c'est-à-dire une morale de l'instinct, de la lutte brutale ; et voilà une morale de la vie intérieure et spirituelle : de l'une à l'autre la distance est grande, et l'accord est d'autant plus malaisé qu'il ne s'agit plus seulement de préférences, de sentiments plus ou moins forts, mais de définitions, de formules précises, et que ces définitions et ces formules s'obtiennent par le conflit même des idées, et résultent des luttes que l'esprit engage contre les idées qui ne lui agréent pas : ce n'est pas seulement pour l'idéal, ou pour la nature que l'on combat ; c'est aussi, d'un côté, contre la bassesse de l'instinct, et, de l'autre, contre la vanité utopique des idées pures.

On fixe par là ce qu'il y avait de flottant dans les sentiments communs ; mais on n'obtient pas encore l'unité de principes ; et tout cet effort aboutit à créer des oppositions nouvelles, à augmenter l'anarchie morale, à la rendre plus irrémédiable. Le cours des événements suffit, en général, à modifier les opinions irréfléchies des hommes ; mais il est plus malaisé d'amener le systématique à

reconnaître la nécessité de remanier ses principes et de les étendre.

Si tel est souvent l'effet de la réflexion morale, elle est, pour une part, responsable des diversités irréductibles de nos idées et de nos règles d'action, de cette anarchie qu'elle dénonce, dont elle souffre et nous fait souffrir.

Aussi, bien que, pour justifier l'effort de la pensée morale, il me suffise de songer à ce qu'il y a de factice et de fragile dans les liens moraux tout extérieurs que forme l'habitude, quand je vois ce qu'elle produit, je comprends sans peine qu'il y ait, même parmi ceux qui pensent, des traditionalistes, des esprits qui, devant la décomposition des idées et l'individualisme croissant favorisés par les progrès de l'analyse, sont pris de peur, demandent qu'on s'en tienne aux conventions et aux rites du passé, supplient qu'on impose à la pensée des sacrifices, et qu'on ne la laisse pas s'essayer librement à la solution des problèmes moraux.

C'est qu'en effet la pensée réfléchie n'est pas le privilège des âmes élevées, chez qui elle se dépense en efforts louables de rénovation morale; et le spectacle des diversités qu'elle provoque dans la définition de l'idéal, des échecs, au moins apparents, qu'elle subit dans son œuvre, est une invite aussi pour des esprits incomplets ou mal équilibrés à tenir pour factice la recherche d'un idéal, quel qu'il soit. La nature se charge de résoudre les conflits des êtres en victoire des mieux doués, et réalise ainsi un ordre supérieur. Pourquoi l'homme n'en ferait-il pas autant? Pourquoi les forts, abandonnant de dangereuses hypocrisies, ne renonceraient-ils pas à se laisser duper par les ruses des faibles et à entretenir avec eux une cause de faiblesse pour eux-mêmes? Pourquoi n'iraient-ils pas, les foulant aux pieds, à la conquête d'un ordre moral plus parfait par l'obéissance à l'instinct individuel?

Voilà des conséquences extrêmes, assurément, mais que l'on consentira sans peine à attribuer, pour une part, à l'action de la pensée réfléchie, si l'on compare au but proposé, l'unité morale, le résultat atteint, l'anarchie croissante, presque irrémédiable dans les idées morales et dans les mœurs. Aussi, par un effet en retour, ce qui sort de tout cela, c'est une floraison nouvelle de la morale traditionnelle.

3. L'argument qu'on tire ainsi des effets de la réflexion morale n'est peut-être pas sans réplique; et la justification que peuvent y trouver de leurs idées les partisans d'une morale de l'instinct, ou les défenseurs d'une morale traditionnelle, est peut-être bien hâtive. Mais je crois que, si les conséquences sont contestables, le principe est juste, et qu'en fait l'anarchie morale est souvent favorisée par l'œuvre des moralistes, comme aussi elle résulte de la paresse morale du sens commun. Peut-être même les causes qui la maintiennent ou la développent de part et d'autre ne sont pas si différentes qu'il peut le sembler d'abord. Parmi ces causes, il en est du moins une dont l'action est grande des deux côtés, et qui simplement produit ses effets par des procédés différents, quand elle s'applique à des états d'esprit aussi différents que le sont celui de l'homme qui vit sans réflexion, au gré des circonstances, et celui du systématique, dont la réflexion pénètre et dirige toutes les idées.

Cette cause, c'est que la morale est détachée de la vie, opposée à la vie. Cette séparation n'a rien de primitif et d'immédiat ; elle se marque surtout avec les premiers efforts pour élever l'idéal moral ; elle se confirme dans les périodes troublées, où la vie publique se perd ou se dissout, ou bien simplement se ferme à toute pensée généreuse, pour n'être plus que le champ clos des intérêts immédiats et des instincts. Dès l'antiquité, nous voyons

ainsi la morale se séparer, nous conduire peu à peu de la vie sociale au seuil de l'âme individuelle et du monde intérieur. Elle y pénètre et s'y absorbe pour longtemps, quand par le sentiment religieux s'ouvre déjà devant l'esprit le monde de la conscience ; et désormais elle ne revient plus à la vie que par nécessité, comme à une épreuve.

Cette séparation, quand elle est très nette, a un double effet : d'un côté la vie se déroule dominée par l'instinct, guidée par l'intérêt matériel, sans idéal, sans autre idéal du moins que de se plier à certaines règles très générales de convenance ; l'idéal ne s'évanouit pas tout à fait, mais on se contente de l'admirer au fond de soi-même ; c'est la religion ; c'est l'au-delà, non le présent, ni la vie réelle ; c'est, en somme, l'occupation de nos loisirs, non la tâche pressante de chaque instant ; et la vie se traîne ainsi, indifférente, pauvre, faite d'habitudes ou de préférences inaperçues et changeantes.

Mais, d'autre part, d'une vie ainsi comprise le moraliste ne se trouve pas satisfait ; et, pour mieux réaliser son idéal, il sort de la vie réelle ; il s'enferme en lui-même ; la morale lui semble bien être le but suprême ; mais la morale a pour objet la perfection, le salut individuel ; et ainsi elle se fait contemplative ou spéculative : le sentimental admire ce qu'il entrevoit au delà des réalités fugitives du monde extérieur ; et l'intellectuel construit, en un enchevêtrement subtil de définitions élégantes, le monde idéal de ses rêves ; il n'est plus gêné dans ses constructions par la pensée de ce qui est ou de ce que font et pensent les autres. Ainsi dans l'idéal se retrouve la variété infinie des opinions, des sentiments, des idées individuelles. En fermant la pensée à ce qui n'appartient pas à l'individu, on réalise une sorte d'unité abstraite et conventionnelle de la personne ; mais, comme, pour en arriver là, on a rompu avec le monde, avec la société, il ne peut sortir de là qu'une multiplicité de tendances, qui ne s'appliquent de nouveau au monde ou aux hommes qu'en s'opposant, et qu'en produisant une profonde anarchie morale.

Historiquement, cette séparation de l'idéal et de la vie s'explique sans peine ; mais n'est-ce pas, au fond, d'un côté l'appauvrissement de l'action, et de l'autre sa négation? Le problème de la morale, c'était le problème pratique par excellence, le problème de la direction de l'action, de la recherche d'une règle de vie. Ce que nous devons à ce divorce, c'est la vie sans règle, d'un côté, et, de l'autre, la règle séparée de la vie, devenue tantôt un état de sentiment, tantôt un effort constructif de réflexion, mais privée de son contenu propre, de ce qui la constituait comme règle, de son rapport à l'action.

II

J'ai déjà dit que l'un des traits les plus caractéristiques de la pensée morale contemporaine, c'est le retour vers l'action, c'est-à-dire, en vérité, le retour vers la morale. C'est de là que vient le sentiment, si puissant chez tous nos moralistes, de la disproportion qui existe entre nos aspirations morales, d'une part, et, de l'autre, non seulement les mœurs, ou les opinions morales des hommes, mais les théories mêmes et les systèmes de morale.

Il suffit, pour qu'on soit frappé de cette disproportion, que des sentiments et des idées morales on se reporte vers les conditions de l'action ; et c'est ce qu'on fait de plus en plus. Chaque jour, nous voyons s'ouvrir de nouveaux esprits à l'idée que l'action est bonne et qu'elle est nécessaire.

Je crois qu'il faut se féliciter de ce changement; mais je crois aussi qu'il y faut réfléchir, et se demander s'il se produit d'une façon bien utile, et si nos philosophes aspirant à l'action se rendent toujours bien compte de ce que c'est qu'agir, s'ils en tiennent la réalité comme ils en ont le désir.

La question qui nous occupe a été débattue, il y a peu de temps encore, dans une de nos grandes revues de philosophie (1); les solutions diverses du problème de l'unité morale ont été, dans ce débat, développées avec une élévation et une ampleur de pensée très remarquables. La question était à peu près celle-ci : la réalisation de l'unité morale exige-t-elle qu'on renonce aux théories, ou du moins à l'abus des théories, qu'on reconnaisse leur relativité, et qu'on en fasse des moyens, non des fins, des auxiliaires de l'esprit vivant, plus puissant que toutes les théories; qu'on s'appuie, en un mot, sur le sentiment moral, qui est vraiment la base solide et concrète du problème moral? Ou bien, au contraire, faut-il s'interdire toute limitation de la pensée critique? et doit-on attendre la vérité de la constitution d'une théorie supérieure aux autres, d'un nouveau et plus complet développement de cette pensée?

Des deux côtés, très visiblement, il ne s'agit plus avant tout de la moralité intérieure qui se réalise seulement dans la conscience de chaque individu, mais d'une morale socialisée, pour laquelle il n'est de vrai bien que celui auquel tous peuvent participer, et qui résulte de l'action commune de tous.

Je vous demande la permission d'exposer ces deux thèses, telles qu'elles m'apparaissent, dans leurs traits essentiels, parce qu'elles me semblent indiquer assez

(1) Revue de Métaphysique et de Morale, 1896.

exactement la position actuelle de la pensée sur la question de l'unité morale; et je commencerai par remarquer que leur opposition même tendrait à prouver que cette unité n'est pas faite encore, même en esprit, ou du moins n'est pas rendue assez claire pour s'imposer à tous.

Voici d'abord les arguments de ceux qui redoutent les excès de l'analyse et qui voient un danger à mettre au-dessus de tout, en morale, la cohérence logique des idées. — La vie n'est pas assez simple pour s'exprimer en un système; et la morale a besoin d'observations appropriées plus encore que d'analyses : l'analyse crée des théories et des systèmes; mais nos analyses n'étant que des moyens d'exposition d'une vérité complexe que nous saisissons en esprit dans les faits, l'une de nos théories ne peut s'imposer à l'exclusion des autres. Les théories seront donc simplement les diverses expressions convergentes, les divers essais de mise en forme de la réalité morale saisie d'abord en esprit; et, s'il y a des divergences jusque dans le sentiment moral, elles sont bien moindres là qu'elles ne sont dans des théories absolues, dans des analyses devenues systématiques.

Entre un utilitaire à la façon de Mill, qui ne voit dans la moralité qu'un développement de l'intérêt individuel, et un Kantien orthodoxe, attaché fermement à la loi formelle et absolue du devoir, la distance est grande en théorie; ils parlent deux langues différentes, et ne s'accordent pas en esprit là même où coïncide la lettre de leurs préceptes. Le sens de mon action sera-t-il le même si, en faisant ce que la morale me prescrit, je ne vois pas mon action seulement, si j'entrevois sa dépendance, sa dérivation d'une longue suite d'actions passées qui la rattachent toujours à des préoccupations d'intérêt personnel immédiat? Ou si, dans cette action, je vois comme une anticipation dans mon être naturel et sensible

d'une réalité intérieure, intelligible, que ne mesurera jamais la notion d'intérêt, une manière d'être qui n'aura tout son prix que si je la détache de son contenu momentané, pour chercher en elle l'expression directe de mon être spirituel, idéal et absolu?

C'est ainsi qu'en se laissant conduire par les théories prises à la lettre, on fait naître les oppositions profondes, irréductibles, qui sont les oppositions d'esprit.

Si nous voulons vraiment la paix morale, il faut nous dégager de ce qu'il y a de trop limitatif dans les formules, et, remontant au fait, laisser se nouer ces liens du cœur qui sont de tous les plus solides, mais aussi les plus indéfinissables ; et, selon une belle remarque et bien juste, il est vrai que, sous les théories les plus opposées, peut se cacher une parenté réelle des esprits. Tel, qui parlera le langage formel du Kantisme, est, en vérité, dans le sens qu'il lui donne, plus près de la nature et de l'utilité que du devoir et de la vie intérieure ; et l'accent de tel naturiste nous élève, dans le fait même, au-dessus du fait, et nous donne, à propos du contenu des idées morales, le sens juste et comme le secret de la vie spirituelle.

La paix morale, selon cette conception, n'est pas une simple moyenne d'opinions théoriques; elle est vraiment un concours d'âmes, qui précède les théories, et qui s'en sert pour s'exprimer, mais qui se défie de toutes, parce qu'en l'exprimant elles l'appauvrissent, et qui dépasse toujours l'unité abstraite qu'elles nous proposent.

— Comment ne serions-nous pas séduits par ce plaidoyer en faveur du sentiment ? Mais, pour nous reprendre, écoutons maintenant la voix de l'analyste.

— Ce sentiment que l'on invoque, dit-elle, contre la raison, n'est pour l'action qu'une base flottante et incertaine : comment la paix morale pourrait-elle s'édifier sur

quelque chose d'aussi indéfini ? C'est de ce sentiment peut-être que la pensée morale est partie ; mais il s'offre à nous sous des aspects fuyants, et nous déçoit toujours ; et la pensée doit s'élever jusqu'à des principes plus solides.

Pratiquement, demander à la réflexion, quand elle s'est éveillée, de renoncer à elle-même ou de se soumettre au sentiment, c'est diminuer la pensée ; cacher une part de la vérité, celle qui nous embarrasse, c'est substituer à la sincérité philosophique je ne sais quelle obscure diplomatie, qui ne réalise un accord momentané qu'en omettant ce qui divise. Ce n'est pas une morale, à supposer que ce soit une politique.

La peur des idées nettes, dès qu'elles se traduisent par une opposition, est le signe d'une âme peu élevée. — Le progrès moral exige autre chose. Et, véritablement, ce qui nous inquiète et ce qui nous trouble, ce n'est pas tant de nous sentir divisés que de ne pas savoir comment lever nos oppositions. Nous souffrons de trop d'obscurité, non de trop de lumière ; d'une réflexion insuffisante, non d'un excès d'analyse ; et le salut est, non dans le sentiment, qui de théories imparfaites nous ramène plus bas encore, mais dans des définitions exactes que nous devons continuer de chercher, si elles nous manquent.

Si nos théories sont incomplètes et, pour cette raison, multiples, poussons-les donc plus avant, critiquons-les pour les améliorer : nous ferons ainsi en même temps œuvre de sincérité philosophique et de moralité progressive.

Progresser moralement, s'unir, cela s'acquiert en corrigeant ce qu'ont de trop étroit nos systèmes : cela s'acquiert, par exemple, en montrant dans toutes les formes de l'idéal et du bien une préoccupation d'utilité peu à peu précisée, définie, élevée davantage ; en rendant un

contenu aux normes suprêmes de la morale, et en les exprimant selon leur contenu ; et c'est ainsi que la morale devient pratique et se rapproche de la vie.

Plus d'analyse encore, c'est-à-dire, non pas plus de théories, mais des théories de plus en plus approfondies : voilà le remède à l'anarchie morale, la voie ouverte vers l'unité désirée.

— Ne redeviendrons-nous pas hésitants devant cette défense qui se double d'une attaque ?

En suivant de près le débat, qui peut nous laisser perplexes, j'aperçois cependant des motifs d'espoir.

Je crois bien, en effet, que chacune des deux conceptions que j'ai résumées ne se soutient et ne se défend qu'en s'élargissant, en s'incorporant, pour ainsi dire, l'essentiel de la théorie adverse. Dans le sentiment profond, qu'on distingue avec soin de la première donnée, superficielle et confuse, il me semble qu'on peut retrouver toute l'analyse considérée dans ses résultats acquis ; toute la critique, tournée, en même temps que contre les opinions qui nous répugnent, contre celles qui nous attirent ; toutes les conditions de la sincérité philosophique, dominées seulement par la préoccupation de nous mettre en garde contre la séduction qu'exerce toute formule, contre la fixation qu'elle impose à la pensée en la mettant hors de nous. Ce que réserve ainsi la morale du sentiment, c'est l'avenir de la pensée même, au delà de ses formes présentes. — Et, de même, dans l'idée qui se renouvelle et se corrige sans cesse sous la pression des idées contraires, je vois aussi sous la formule l'effort vivant, toujours inachevé, le je ne sais quoi qui ne s'exprime pas encore, et dont pourtant il faut bien tenir compte. Seulement le sentiment, la morale en esprit sont ici dominés par le désir de ne pas s'arrêter à des notions confuses, de mettre toujours en avant ce

que nous saisissons le mieux, ce qui est le mieux en lumière et se définit le plus nettement.

D'une part, je n'ai pas d'irréductible objection à faire contre ce sentiment en marche qui, à chaque instant, par un retour à l'indétermination de l'impression actuelle, nous avertit de l'imperfection de nos formules, de leur insuffisante aptitude à saisir tous les éléments du problème, et à l'épuiser. Mais, d'autre part, je ne vois pas d'objection capable d'éliminer une morale matérielle, qui épure et subtilise la matière morale, pour l'adapter à des fins plus hautes, et qui s'efforce de relier ces fins à d'autres plus modestes et non moins nécessaires ; et je n'en vois pas non plus (car l'analyse morale aboutit tantôt à une morale utilitaire, tantôt à une morale purement rationnelle), je n'en vois aucune qui puisse écarter péremptoirement une morale formelle, si cette morale aboutit à nous montrer dans le principe spirituel et dans la norme suprême de la moralité un fait réel, une donnée vivante de l'expérience.

Cependant je ne crois pas qu'on puisse se tenir pour entièrement satisfait ; et, à s'arrêter à l'une ou à l'autre de ces conceptions de la paix morale, il y a des inconvénients pratiques.

Le retour au fait reste un abandon de l'effort moral ; et l'effet le plus ordinaire d'une morale du sentiment, ce sera de nous ramener à ces stratégies habiles, par lesquelles on se dupe soi-même sur les difficultés, en écartant ce qui divise, à la peur de l'action que l'on n'entrevoit qu'à travers des oppositions et des luttes. Une âme très haute, un esprit très cultivé peuvent s'élever par cette méthode jusqu'à la véritable condition de la paix morale, paix active et féconde, et saisir l'action par la voie du sentiment ; mais ramenée aux proportions de la pensée moyenne, cette méthode combattra mal l'indifférence, et ne nous élèvera guère au-dessus de l'uniformité morale,

du conformisme superficiel ou de l'officiel optimisme.

Mais ne savons-nous pas, en revanche, ce que produit une pensée toute critique, faite d'analyses, et aboutissant à des théories? Le dialecticien qui possède au fond de lui-même le sens de la réalité morale et qui soutient en esprit ses formules, pourra bien encore se faire jour vers l'action à travers elles. Mais que deviendront-elles en se communiquant à d'autres? Sans doute, il arrivera parfois, lorsque le don de l'expression se joint aux ressources de la dialectique, il arrivera qu'à la voix du moraliste il se fasse comme un éveil momentané de l'âme de l'auditeur à la vie morale; qu'il germe chez lui comme un désir de penser activement; mais combien de temps cela durera-t-il? et qu'est-ce qui en demeurera? Quiconque enseigne a souvent remarqué, s'est souvent effrayé de sentir que ce qui reste de ses leçons est surtout ce qu'il y avait en elles de plus factice, de moins intime, et qu'il est malaisé de se faire comprendre en esprit. Souvent même, plus on s'efforce à préciser l'expression de sa pensée ou à la rendre concrète, plus on donne aux autres à retenir ce qui n'est que le mot, ou l'exemple particulier, détachés de l'idée qui les soutenait.

Aussi une pensée surtout faite d'analyses agit-elle comme une sèche nomenclature de formules abstraites et tranchantes. Que devient bien souvent la vivante pensée morale d'un Kant dans notre enseignement populaire? Et, de même, d'un utilitarisme idéaliste, ce qui demeurera surtout alors, c'est une vague notion d'intérêt appropriée au niveau d'esprit de chacun.

Il ne suffit donc pas de vouloir rapporter la morale à l'action, de s'essayer à la faire pratique, pour échapper aux oppositions, et pour sortir de l'apathie ou de l'anarchie morales : et nous pouvons voir renaître comme effets de ces tentatives déjà mieux définies les défauts qu'elles

avaient pour but de corriger. Voici des sentimentaux qui sont des réalistes, conscients ou inconscients, et qui affaiblissent le ressort de l'action et du progrès moral; et voilà des intellectuels, qui sont des idéalistes, et substituent de faciles jeux de concepts aux conditions toujours malaisées à définir de l'action vraie.

Ce que je trouve surtout à critiquer dans ces conceptions, c'est d'abord qu'elles sont inutilement compliquées, et s'efforcent de regagner par un détour ce qu'il serait plus naturel, plus simple aussi d'aborder de front; et c'est ensuite que, maintenant des habitudes d'esprit issues du primitif traditionalisme, confirmées et fortifiées par le travail de la raison abstraite, elles donnent la forme d'un absolu à ce qui, par nature, est purement relatif, et se posent ainsi le problème de l'unité morale en des termes dans lesquels il est encore insoluble.

III

Il me faudrait plus de temps que je n'en ai pour justifier devant vous ces idées, et pour déterminer ce qui me paraît être la solution de ce problème; je me bornerai à le caractériser d'une façon très générale.

De part et d'autre, on veut ramener la morale vers l'action; mais des deux côtés on diminue l'action, parce qu'on la réduit à la mesure des sentiments ou des idées. Or, non seulement l'action les met en jeu à la fois, mais elle les contient, et n'en sort pas; elle les précède, et n'en est pas la résultante, le composé plus ou moins artificiel. Elle est la réalité vivante de l'esprit, à la fois le lien solide des esprits entre eux, et le lien de l'esprit aux choses. Sentiment et idée n'en sont que des expressions partielles, dont nous nous servons après coup pour exposer la nature

de l'esprit; mais, s'il nous arrive de les dissocier entièrement, d'attribuer à l'un et à l'autre une réalité distincte, et d'en faire les éléments premiers de la pensée, pour la reconstruire avec eux, à notre construction quelque chose manquera toujours : l'unité vraie, dans laquelle l'action seule peut les envelopper.

Aussi dirais-je volontiers que la circonstance historique qui a le plus contribué à séparer et à opposer d'une façon irréductible le sentiment et l'idée dans les théories morales (et c'est celle aussi qui les a opposés l'un et l'autre, et surtout l'idée, à l'instinct et à la nature, ou encore l'idéal au réel, et qui a mis une antinomie apparente de l'individualité à la solidarité), c'est la séparation de la morale et de la vie. Cette séparation a entraîné à sa suite la création de formes appropriées de pensée et de langage, qui ont passé en habitudes, et qui survivent aujourd'hui même à la cause qui les a produites. Il est évident qu'il est difficile, tant qu'elles subsistent, de retrouver les conditions d'un fait qui est précisément le lien de l'esprit et de la nature, du sentiment et de l'idée, du réel et de l'idéal, de l'individuel et du social, en un mot de la morale et de la vie.

Le sens de l'action est une condition nécessaire de la solution des problèmes pratiques; et comme, à la bien prendre, l'unité morale serait précisément l'effet immédiat de cette solution, nous dirons que le sens de l'action est une condition de l'unité morale. Seulement le sens de l'action n'a toute sa vertu que s'il s'inspire des conditions propres de l'action ; et trop souvent il dévie et se fausse, lorsqu'il naît dans une pensée que toutes ses habitudes antérieures, et, pour ainsi dire sa seconde nature, fermaient à l'action. Les événements peuvent bien nous montrer ce qui est désirable ; ils se chargent même d'ouvrir les yeux aux plus aveugles sur la valeur relative de

nos façons d'être ; et ainsi, en des crises parfois dramatiques, ils peuvent nous inspirer la ferme volonté d'agir ; mais ils ne suffisent pas à faire disparaître les tendances, même contraires, qui nous dominaient auparavant.

Notre pensée, en ce cas, fera mille efforts pour adapter ses idées familières aux fins dont la supériorité sur toutes les autres s'est brusquement révélée à elle ; si elle est souple et subtile, elle parviendra peut-être même à son but, et, par la construction de quelque système savant ou par la découverte de quelque nuance de sentiment, elle nous donnera pour nous-mêmes la méthode que nous cherchions. Mais l'opposition, résolue en nous et pour nous, renaîtra, dès que nous sortirons de nous, et que notre esprit viendra se heurter aux résistances, soit d'autres esprits qui ont tenté une œuvre semblable, et ne l'ont pas faite comme nous, soit simplement de ceux que rebute la complication même des solutions que nous leur apportons. Tant que la difficulté n'est ainsi résolue que pour nous, elle n'est pas vraiment résolue, puisqu'il s'agit de pratique, et puisque c'est l'unité morale qui est en question.

Tel est, à mon avis, le défaut où tombent encore les récents essais qui ont été tentés en vue d'obtenir, par la voie du sentiment ou par la voie de l'analyse, les conditions de la paix morale.

L'idée, en effet, quelle qu'en soit la forme, fixe la pensée, et, au moins momentanément, la ferme ; et le sentiment qui se contente de vues un peu confuses, et, dans un esprit supérieur, se perd dans les nuances insaisissables, finit aussi par l'énerver et par en affaiblir le ressort : ce qui est encore une manière de le limiter et de le fermer. L'unité morale cesse ainsi d'être ce quelque chose de vivant qu'elle doit être dans la vie active ; elle est, que nous la concevions ou non dans sa plénitude, une

limite suprême de perfection ; en elle, on aime à se représenter la sérénité calme et le repos mérité qui nous délassent des labeurs et des peines passées. La variété des idées et des attitudes morales est, d'une part, nettement repoussée comme étant le contraire de cette paix bien définie qui est désirable au-dessus de tout, et, d'autre part, elle n'apparaît que comme un moyen provisoire de l'expression du vrai, et comme un symbole, diversifié dans la pensée réfléchie, de l'unité suprême qui la dépasse. Dans les deux cas, l'action est, tantôt de près, tantôt de loin, dominée par un absolu, auquel on la subordonne, et qui devient, à lui seul, le principe de la morale.

Je crois qu'au développement de l'action, et, ce qui revient au même, à la poursuite d'un idéal, il n'est pas d'obstacle plus certain que cette position d'un absolu, sous quelque forme que ce soit. C'est au nom de la morale que Kant affirmait l'absolu sous toutes ses formes ; c'est de la morale, je crois, qu'on peut partir pour en ramener la notion au rôle qui lui revient, à celui d'un concept auxiliaire, non d'un principe suprême.

La morale n'est pas ce que l'on sent en esprit ; elle n'est pas non plus ce que l'on définit en formules ; elle est dans ce que l'on fait, c'est-à-dire qu'elle est directement, non indirectement relative à l'action, à l'effort ; et agir, c'est à la fois être dans la nature et s'élever au-dessus d'elle, vers un idéal ; c'est en même temps sentir le plus profondément et savoir le plus clairement possible. Par l'action, l'esprit s'ouvre sans cesse au lieu de se fermer, et, par là même, il atteste à chaque moment sa relativité. Aussi, chaque fois que l'équilibre est rompu, chaque fois qu'il nous arrive de ne plus voir dans l'action que l'idée, la définition, la formule de l'idéal, nous sortons de la vie ; et, si nous n'arrivons pas jusqu'à fausser

la vie elle-même, notre pensée appelle bientôt une réaction vers le sentiment, dont nous éprouvons, par un contraste avec les oppositions irréductibles de nos théories, les vertus conciliatrices et pacifiantes. Mais le sentiment, s'il nous envahit, ne tarde pas à nous affaiblir, et c'est alors un retour à la vie que de nous rejeter vers les analyses et les théories, par un nouvel effort de la pensée critique.

Il est possible que la vérité morale se fasse nécessairement par ces alternances, et il faudrait dire alors que, pour en approcher, nous devons unir dans notre pensée les deux moments de ce rythme, et que prendre le sens de l'action, c'est d'abord ne jamais les séparer tout à fait, même quand il est nécessaire que l'un des deux l'emporte.

L'action est une ; et elle l'est de deux façons : elle est une en ce sens qu'elle ne devient féconde que dans la mesure où elle cesse de se fonder sur des impressions ou des idées individuelles, pour prendre sa matière en ce qu'il y a de plus solide, de plus stable, dans la moralité acquise ; et, prise sous ce biais, elle est de tendance réaliste et traditionnelle ; mais elle comporte une autre sorte d'unité, unité idéale ; elle n'est pleinement action que si, dans son devenir, elle tend à faire naître une synthèse plus riche, plus claire, plus durable aussi par suite que celle qu'ont déjà pu former ou la pensée, ou l'usure, par l'habitude, des oppositions du passé, et la consolidation de certaines règles traditionnelles ; sous cet aspect, elle rend possible, elle engage le progrès moral.

Mais l'action est aussi un principe de diversité ; elle vit d'oppositions ; elle s'appuie sur le sentiment ou sur l'idée d'une insuffisance dans le donné moral ; elle implique un désir de changement, qui se définit à chaque pensée suivant ses tendances propres ; sous les constantes collectives de la moralité, elle consiste à découvrir les variables

individuelles ; à s'attacher ici à l'une, là à une autre, à les mettre séparément en valeur pour préparer une vérité plus complète et plus compréhensive. Il faut des oppositions, et des oppositions bien définies pour servir de perpétuelle sollicitation à l'action.

Le progrès moral consiste à triompher sans cesse d'oppositions établies ; mais de la synthèse même qu'on a obtenue, de l'unité réalisée vont sortir des oppositions nouvelles, qui pousseront plus avant encore la pensée morale.

Ainsi, d'une part, l'unité morale, prise en valeur absolue, est une chimère : la rechercher sous cette forme, c'est mal poser le problème : cette notion d'une parfaite et définitive unité morale, d'une complète pacification, vient de la tradition, c'est-à-dire du sentiment moral rétréci par l'habitude, ou bien encore de la confiance absolue que la pensée réfléchie a en elle-même : ce qui n'est encore qu'une survivance de l'habitude, un désir de fixité qui a son origine première dans le traditionalisme. L'unité morale ne saurait être qu'une unité de formation ; elle résulte d'un effort de convergence des idées contraires.

D'un autre côté, l'anarchie morale n'est pas davantage une solution ; elle ne répond pas aux conditions du problème moral ; issue de la dissolution naturelle et lente des traditions, généralisée par les oppositions qui se forment entre les aspirations individuelles, lorsqu'elles se consolident en théories et en systèmes, elle ne peut durer que si l'on tient avant tout aux dehors de la pensée, que si l'on s'attache aux expressions conventionnelles et changeantes, plus qu'au fond vraiment ferme de la vie et de l'action.

Si nous voulons échapper à la difficulté, il nous faut donc revenir tout droit à l'action et bien voir que l'action est le contraire d'un absolu ; qu'elle vit et se renouvelle par les oppositions, mais qu'elle s'affaiblit, dépérit si les

oppositions deviennent absolues ; qu'elle implique une première matière commune et une convergence à l'infini des efforts, mais qu'elle s'arrête et devient impossible dès qu'on la veut soumettre à une unité achevée.

Combien, me direz-vous, cet équilibre est compliqué ! Qu'il est malaisé d'y venir, fatigant de s'y tenir ! Et, pour y arriver, ne faudrait-il pas être plus qu'homme ? Je ne le crois pas.

Ce qui nous effraie en tout cela, c'est que nous n'avons pas assez l'habitude ni le sens de l'action ; c'est que nous sommes trop exclusivement préparés à une vie faite de sentiment, d'admiration, ou de réflexion, d'analyse, et qu'il nous est bien malaisé, je ne dirai pas de nous élever assez haut pour embrasser d'un regard ce que nous ne voyions que successivement, séparément, mais plutôt de nous rendre compte qu'en allant simplement, naïvement, droit devant nous, nous réalisons cette synthèse, qui est l'œuvre même de vie, l'action de tout instant.

Il nous semble à nous, quand nous entrevoyons la vérité supérieure de l'action, que nous avons à monter très haut, que nous entreprenons une ascension périlleuse, que nous découvrons une merveille inconnue, et nous avons hâte de la révéler à tous. Nous avons vécu enfermés dans nos admirations un peu conventionnelles, et dans nos théories un peu factices : quelque circonstance de la vie venant à nous toucher, nous nous apercevons qu'au-dessus de tout cela, il y a quelque chose : agir. Et, pleins de bon vouloir, nous agissons, ou plutôt nous nous agitons selon nos habitudes prises. Nous ressemblons parfois aux figurants qui crient : Marchons ! marchons ! esquissant des gestes qu'ils n'achèvent pas. Seulement, il nous faut prendre garde ici que nous ne sommes plus au théâtre, et qu'un geste malheureux peut avoir des conséquences fâcheuses que nous n'avions pas prévues.

Certes, de l'action, nous n'en avons jamais assez ; et chaque fois qu'un nouveau converti redescend du pur sentiment et de l'idée pure vers la vie, nous devons nous écrier : Tant mieux, un de plus ! Mais ne nous donnons pas le ridicule de croire que, lorsque à grand'peine et par des gestes compliqués dont nous voulons occuper le monde entier, nous en venons à agir, nous ayons découvert l'action.

Nous l'avons découverte pour nous-mêmes peut-être, et non sans peine. Mais que de gens l'ont toujours pratiquée, sans y voir tant de difficulté, et, l'abordant de front, savent la manier, la diriger, la rendre féconde ! Ceux-là, ce sont tous ceux qui, dès qu'ils sont hommes, ont vu dans la tâche qu'ils remplissent une tâche sociale, qui se sont efforcés de la remplir de leur mieux, définissant ce qu'il fallait faire, disant tout haut ce qu'ils pensent, et le disant sans colère, avec le calme des hommes qui sont sûrs de ce qu'ils disent, parce qu'ils l'ont pratiqué, vu du dedans par suite ; rectifiant les erreurs, ne se laissant jamais rebuter par les mauvais vouloirs, évitant d'autant plus facilement les heurts utiles, les oppositions irrémédiables qu'ils sont plus certains d'avoir raison, et qu'ils n'éprouvent aucun embarras à dire, devant qui que ce soit, ce qui se fait mal, pas plus qu'à reconnaître ce qui se fait bien.

Pour ces hommes-là, l'action est chose toute naturelle et qui ne s'achève jamais ; elle ne consiste pas à s'agiter sur la scène publique, à porter tous les problèmes, connus ou non, devant tout le monde ; mais d'abord à les délimiter exactement, ensuite à maintenir les conditions générales d'accord et de paix sociale, en dehors desquelles rien ne fait bien, aucune question ne se résout selon la vérité, par conséquent à résister avec obstination à tout ce qui conduit à se départir du calme, qui est la première condition de toute action utile.

De ces hommes-là l'action sans doute n'est pas bruyante ; elle ne se révèle pas à l'observateur superficiel ; mais elle est la seule efficace, parce qu'elle est la seule qui réunisse toutes les conditions de l'action utile : la constante mise en œuvre des oppositions, et leur réduction constante à l'unité d'une vérité supérieure.

Et, si nous voulons savoir où résident la paix et l'unité morale, c'est à l'exemple de ceux-là qu'il nous suffira de recourir. Sans peine, ils la réalisent entre eux, sous la seule forme qu'elle comporte, et qui est toute relative.

L'unité morale, ce n'est pas l'uniformité, ni dans la paix ni dans les oppositions. Elle consiste, quelque difficulté qui se pose à nous, à mettre d'abord à part tout l'acquis moral commun, qui n'est pas en question, à délimiter exactement les sujets, à ne pas les traiter tous à propos de chacun ; et c'est une première garantie de paix et d'action à la fois, que de pousser l'accord aussi avant que possible : nous nous apercevons en général, quand nous faisons ainsi, qu'à chaque moment, nous sommes bien moins séparés les uns des autres que nous ne le supposions d'abord.

Quand nous avons pris cette précaution, nous pouvons aborder franchement, sans réserve ni réticence, tout ce qui nous divise, mais à la condition que nous ayons l'intention ferme, non de blesser les autres par plaisir, mais d'aboutir ; que nous apportions à l'expression de nos idées un esprit de paix, non de guerre, et qu'en nous arrêtant nous mettions encore à part, pour en accroître d'autant ce qui nous unit, ce que nous avons pu gagner dans la discussion, réservant ce qui reste pour les contestations futures.

Et, certes, entre adversaires qui se donnent ainsi leur mutuelle considération, l'unité morale vraie, celle qui n'exclut pas le mieux, est pleinement réalisée.

Si la tentative que nous faisons ici est bonne, c'est que, unissant à une même œuvre d'action morale les pensées les plus diverses, elle ne peut pas ne pas être animée de cet esprit.

Mais, en elle-même, si elle est assez neuve entre moralistes, elle n'est pas vraiment, je le répète, une invention. J'y vois plutôt l'imitation de ce que, sans y penser, font la plupart d'entre nous, quand ils traitent sérieusement de choses sérieuses et précises, la généralisation de ce qu'on fait toujours quand on s'inspire, sans y voir d'insolubles difficultés, des nécessités propres de l'action. Aussi s'oppose-t-elle aux agitations vaines, aux désirs d'action qui ne sont que des désirs ; elle est pénétrée de cette grande idée, la seule pleinement pacifiante, que, si tout part de l'action, tout aussi doit aboutir à élever l'action.

Les conditions de la paix morale, ce sont les conditions mêmes de la vie la plus simple ; c'est la synthèse idéale, toujours relative, toujours changeante, du sentiment et de l'idée, de la tradition et du progrès, du passé et de l'avenir, de la nature et de l'homme ; et cette synthèse, nous la réalisons, quand, non contents de sentir le prix de l'action, ou de la définir, nous faisons plus encore, quelque chose de plus vrai et de plus humble, quand nous agissons. Le sentiment, la réflexion doivent, avant tout, devenir des moyens, des instruments de l'action ; mais, si ce sont les auxiliaires indispensables de celui qui fait de l'action la matière et l'objet toujours mouvants, toujours perfectibles de la vie, ils ne peuvent suppléer à l'action ; ils ne suffisent pas à la produire, là où l'esprit ne les y emploie pas. Ce qu'il faut donc au-dessus de tout, ce qui ne sera jamais en trop, c'est l'esprit d'action. Si nous l'avons pleinement, nous gagnerons par surcroît la paix morale.

IV

DE L'ORIENTATION MORALE DU TEMPS PRÉSENT

Par le Pasteur WAGNER.

(10 février 1899.)

Mesdames, Messieurs.

Il y a dans toute société une masse qui s'est arrêtée, n'attend plus rien, n'espère plus rien, et, absorbée dans ses jouissances ou accablée par ses fardeaux, vit tant bien que mal au jour le jour.

De ces hommes qui ne regardent plus vers l'avenir, les uns disent : « Après nous le déluge ! » Pour les autres, le déluge est déjà venu et les a engloutis. Leur nombre est légion. Une question comme celle que nous avons à traiter aujourd'hui ne saurait les intéresser.

Mais il existe un autre élément, plus faible numériquement, plus intéressant par ses aspirations, ardemment travaillé par les questions d'avenir. Celui-là pense que le monde est fait pour durer. Il n'est ni satisfait, ni désespéré. Il se croit le devoir non seulement de songer au lendemain, mais de le préparer.

A cet élément nous désirons faire appel.

Ceux qui regardent vers l'avenir sont préoccupés de notre situation morale. Ils découvrent parmi nous de l'incertitude sur les principes directeurs de la conduite ; de

l'hésitation et du désarroi dans le jugement et dans l'action; une absence d'allure, en un mot, dont la vie privée et la vie publique présentent de nombreux symptômes.

Ce désarroi, cette désorientation n'apparaissent pas seulement dans le vulgaire, mais aussi, symptôme autrement inquiétant, parmi ceux que leur situation désigne pour marquer les directions.

Notre état moral est assez comparable à celui d'une troupe en marche, parvenue dans une région douteuse. Il y a de l'hésitation dans l'air. La troupe regarde aux chefs et les chefs se regardent entre eux. Où en sommes-nous? Aurions-nous fait fausse route? Ne vaudrait-il pas mieux rebrousser chemin?

Quel est, en ce temps, le point immuable, régulateur de la direction des hommes et comparable à ce Nord que marque une étoile là-haut, et la boussole au sein des nuits terrestres?

Voilà ce que nous demandons, non sans angoisse.

Comme tous ceux qui cherchent leur chemin, ou sont dans le doute, nous sommes exposés à rencontrer des donneurs de conseils. Plusieurs d'entre eux s'accordent à nous répéter la même chose. Leur avis et leur unanimité impressionnent ceux d'entre nous qui ont quelque penchant à la timidité. Voici ce qu'ils prétendent :

« Le malaise dont vous souffrez provient du régime moderne essentiellement destructeur de toute stabilité. Ce régime, caractérisé par le libre examen et la libre discussion, a donné comme résultat la ruine de toute certitude et la destruction de tout point d'appui.

« En philosophie, il a ruiné le cadre même où se mouvait la pensée de nos ancêtres.

« En religion, il a désagrégé les croyances les plus vénérables. Dans le domaine social, il ébranle toutes les situations acquises et remet en question les plus anciennes conventions.

« En morale, il a fait disparaître les freins, les sages limites par où le passé autoritaire contenait les passions; il a dissous les principes directeurs de la conduite humaine. »

Enfin nous avons le souvenir plein de déclarations comme celle-ci : « Le besoin d'une autorité forte et permanente domine tout présentement. C'est à son établissement ou à son rétablissement que notre temps aspire; il y aspire comme un naufragé à la possession du sol ferme. Il faut une autorité stable et en situation de se faire respecter. L'esprit moderne est dépourvu d'une semblable autorité. Les problèmes soulevés par les événements et agités dans les consciences sont insolubles par la méthode libérale. Elle est synonyme de désordre et de gâchis. La méthode autoritaire leur assurerait une solution non seulement facile mais élégante. »

Le voilà le conseil. Il se recommande, il faut l'avouer, par sa simplicité. Mais que vaut-il?

C'est le propre des gens fatigués d'un certain état de choses que de se décider volontiers pour le changement. Changer de situation leur semble déjà un pas vers le mieux.

Gardons-nous de céder à des impulsions si puériles. Plaçons-nous en face du problème. Soumettons-le à cette critique indépendante qu'on accuse de tout notre mal, mais qui me semble fort utile à pratiquer en cette affaire.

On nous conseille donc de nous remettre en tutelle, de rompre avec l'esprit moderne et ce qu'on est convenu d'appeler ses funestes égarements. Là serait le salut.

En sommes-nous bien sûrs? Si tel était le cas, il y aurait un moyen assez facile de s'en assurer préalablement. Il suffirait de s'informer comment le régime qu'on nous recommande réussit à d'autres.

Si, pour enrayer la dissolution morale dont les symptômes paraissent se manifester parmi nous, le système autoritaire est bon, alors les milieux où ce système fleurit doivent être des oasis de moralité. Avec les vieilles croyances, les vieux usages, l'absolutisme politique et spirituel, doivent s'y être conservées toutes les vertus dites antiques. Et par un effet contraire, les pays où l'esprit moderne, démocratique et libéral a soufflé le plus, présenteront des phénomènes de décomposition sociale et morale, signes d'une pourriture avancée. La conséquence rigoureuse d'un pareil état de choses serait de nous montrer les contrées autoritaires, fermées à ce progrès déconcertant que nous essayons d'installer chez nous, en pleine vitalité, marchant d'une allure vigoureuse sur les routes de l'avenir ; les pays au contraire où règne l'esprit moderne, paralysés par leurs vices, dépourvus d'énergie et d'initiative et réduits à un état de stagnation, d'infériorité évidente au sein de la grande concurrence vitale. Pour tout dire : la Turquie, l'Espagne et quelques républiques de l'Amérique du Sud seraient au premier rang des nations ; l'Angleterre, l'Amérique du Nord, la Suisse et quelques autres pays seraient tombés au dernier rang, présages sinistres du sort qui attend la France dans un avenir prochain si elle s'obstine dans la voie de la démocratie libérale.

Ce raisonnement me paraît juste ; mais il ne vient guère à l'appui du conseil qu'on nous donne.

Interrogeons maintenant nos souvenirs historiques. Les époques de beau maintien moral coïncident-elles nécessairement avec les époques autoritaires ? Qui pourrait le prétendre ? Notre vieille Europe a connu, et il n'y a pas de cela bien longtemps, au commencement du XVIII[e] siècle, des temps de profond désordre moral. Et l'on n'était pas alors en République. Il n'était question ni de démocratie, ni de liberté, ni d'écoles laïques. Ce désordre moral,

dont une littérature licencieuse demeure le témoin et conserve la trace, avait pour siège d'élection les milieux les plus conservateurs.

A une époque un peu plus reculée, vers la fin du XVI[e] siècle, il y avait en Europe de telles mœurs que la race en était atteinte. Les classes dirigeantes surtout se trouvaient travaillées dans la moelle et le sang par une pourriture dont elles semblaient devoir mourir. Cependant ce monde, qui se permettait de si étranges écarts de conduite, était animé d'un zèle jaloux pour la conservation des cadres antiques de la vie et de la croyance. Toute velléité de penser librement, de s'affranchir d'une vieille coutume ou d'une vieille servitude lui était en abomination. Ce sont là des faits ne militant guère en faveur des guides qui nous offrent leurs services. Mais ne nous en prévalons pas. Admettons même qu'ils n'existent pas. Notre situation est critique ; observons l'humilité qui nous sied. On nous propose un remède : l'autorité. En quoi consiste cette autorité ?

Si je comprends bien, on entend par là le pouvoir péremptoire de résoudre les difficultés par une décision supérieure et sans réplique. Fort bien. Et cette autorité, où la chercherons-nous ? Comment la créerons-nous si d'aventure elle a disparu ?

L'autorité en effet s'acquiert et se perd. Comme toutes choses, elle est soumise aux lois de l'évolution. Une influence quelle qu'elle soit n'a pas toujours existé et nul ne saurait se flatter, une fois qu'il la possède, de la garder indéfiniment. Les idées, les hommes, les institutions acquièrent l'autorité comme on acquiert la fortune, et de même ils la perdent. Ce qui jouit à une certaine époque d'une autorité universelle et reconnue par tous a d'abord été inconnu et parfois méprisé. Après une vie de prolétaire et de roture est venue l'aisance, la notoriété, l'exis-

tence large, bourgeoise, avec pignon sur rue et puis la noblesse, les suprêmes honneurs. Le sommet atteint, selon la loi des choses, on a redescendu la côte.

Une autorité comme celle dont on nous parle a existé ici et là à son heure. Où réside-t-elle maintenant parmi nous? Suffit-il d'y aspirer pour la posséder? Est-ce assez d'en revêtir un homme ou une collectivité pour qu'elle renaisse dans le fait, vivante et véritable? En l'examinant avec attention on lui découvre une base double. Elle repose sur la foi de celui qui la détient et sur celle des hommes qui l'acceptent. Pour marcher sans broncher, s'imposer, vaincre les obstacles, terrasser les résistances, manier le double glaive de la domination matérielle et de la royauté sur les âmes, l'autorité doit être sûre d'elle-même, de son essence supérieure, et en même temps il faut qu'elle ait une racine profonde dans le cœur de ses subordonnés et soit le premier comme le dernier article de leur crédo, la substance même de leur pensée.

Nous pouvons essayer par le souvenir de reconstituer la figure de cette autorité. Elle a été ; elle n'est plus.

Sa double base est ruinée. Personne n'y croit plus. Ni ceux qui la subissent ni ceux qui essaient de la faire prévaloir. En voici la preuve :

L'autorité, la vraie, celle dont nous rencontrons les restes, semblables aux os des grands mammifères antédiluviens, ressemblait dans son allure à une force naturelle. Elle passait comme la vague ou l'ouragan sans consulter personne, sans saluer personne, dans l'assurance tranquille de sa prééminence. Il lui suffisait de se montrer pour régner. *Quia nominor leo*, c'était toute sa sagesse.

Aujourd'hui c'est bien différent. Elle ne croit plus en elle-même. Le sentiment de son néant la ronge. Sous la suffisance de ses déclarations perce un vide irrémédiable.

Si son pouvoir égalait ses prétentions, l'aurions-nous vue successivement rechercher tant d'auxiliaires, conclure tant d'alliances ou plutôt de mésalliances, faire appel à la ruse, à la corruption, aux passions comme aux intérêts les plus vulgaires, s'abaisser enfin à n'importe quelle concession pourvu qu'on lui permit d'exister? Cette autorité superbe, qui jadis entrait seulement par les grandes portes, ne passait que par les voies royales, il n'est pas de basse poterne ni de sentier détourné où elle n'ait traîné de nos jours les restes d'une majesté déchue.

Quand elle peut s'assurer le concours de la Force, elle exulte et s'imagine obtenir par la contrainte ce qu'on ne lui accorde plus par choix ni par persuasion, et elle nous donne le change. Beaucoup de nos contemporains se sont laissé prendre à ces démonstrations brutales. Ils confondent l'autorité avec la force, et la peur leur tient lieu de foi. Mais c'est là l'indice d'une âme basse et d'un aveuglement misérable.

Pour les clairvoyants, l'autorité qui a besoin de s'imposer par la Force se donne à elle-même le plus éclatant témoignage de pauvreté. Elle n'est plus alors que la tyrannie, la forme la plus abjecte du pouvoir. Les anciens la nommaient d'un nom significatif : l'impuissance.

Il existe une formule ayant eu un sort de premier ordre en notre temps. Elle est devenue comme la devise de l'esprit autoritaire : « *La Force prime le Droit.* » D'aucuns ont vu dans cette formule, dressée comme un monument de réaction en plein XIXe siècle, un signe attristant des défaites de l'esprit. Hélas! ils ont raison dans ce sens que des millions et des millions d'êtres se sont abaissés dans la poussière devant une pareille déclaration, et, d'hommes nés pour la liberté, sont devenus les adorateurs de la Force.

Et cependant cette formule est un *aveu*. Pour que l'au-

torité reste à la Force, la Force doit être aveugle et sourde, sans intelligence ni entrailles. Du jour où ses yeux s'ouvrent, où elle aperçoit devant elle cette chose nouvelle, surprenante, le Droit, le Droit désarmé, et qu'elle marche sur cet antagoniste en le nommant, en lui criant : « *Je suis plus forte que toi* », elle a rencontré et salué son maître.

Et la Force le sent bien. C'est afin de s'étourdir elle-même qu'elle répète et enseigne à ses esclaves sa devise mensongère. Mais elle n'y croit pas. Et c'est bien là une des preuves de ce qu'il y a d'étrange et de contradictoire dans ce temps-ci.

Jamais, à aucune époque, la Force n'a été entourée d'un appareil aussi formidable. La Science lui a mis aux mains des engins auprès desquels toutes ses armes d'autrefois sont des jouets d'enfant. Mais elle n'est plus que l'ombre d'elle-même, semblable à ces vieux guerriers qui ne peuvent plus soulever leurs armures. La Force a honte d'elle, qui ne s'en aperçoit ? elle ne peut se passer de ce Droit auquel, à la face du monde, nous la voyons jeter le défi. Elle cherche des excuses, des motifs avouables, un appui dans l'opinion. Quand elle est isolée, elle a peur. Peur de quoi ? De ce quelque chose qui ne se voit ni se touche, qu'on ne peut ni fusiller, ni sabrer, ni broyer ni emprisonner, de cette puissance contre laquelle la force n'a plus d'action : elle a peur de l'esprit. Les puissances de chair de nos jours se sentent discréditées. La volonté d'exercer des violences ne leur manque pas. Elles voudraient bien écraser les contradicteurs, trancher le nœud gordien, jeter le glaive dans la balance, mais préalablement elles essaient de faire croire qu'elles ont raison d'en agir ainsi ; car elles savent bien, et tous les jours le prouvent, que les coups d'autorité appuyés par la Force seule, aboutissent toujours à des

défaites. Voilà pour l'autorité sous sa forme brutale. C'est un sauveur bien démonétisé que vous nous offrez là. On pourrait lui appliquer la parole : Médecin, guéris-toi toi-même. Si nous possédions seulement celui-là pour nous guérir du mal dont nous souffrons, nous serions perdus. L'autorité brutale est immorale par essence et ne saurait créer la moralité. Elle est bonne pour former les mœurs d'esclaves. Mais, de même qu'elle cultive l'obéissance aveugle, elle se prépare toujours à bref délai les révoltes d'esclaves, plus aveugles encore que leur obéissance.

Mais, passons à l'autorité sous sa forme noble, l'autorité spirituelle, ce qu'on appelle le gouvernement des âmes.

Pour imposer une conception invariable du monde, l'ancienne autorité s'entourait d'affirmations. Elle résidait en un livre, une tradition ou une collectivité d'hommes. On les croyait sur parole. Quelquefois ils corroboraient leurs dires en citant des miracles à l'appui.

Sans parler des abus de cette autorité, l'abus ne prouvant rien contre l'usage, je rappellerai seulement les procédés qu'elle emploie, quand elle essaie maintenant d'avoir une influence réelle sur les esprits. Je suis tout d'abord frappé d'une chose. Les détenteurs les plus vénérés de ce genre d'autorité, consacré par l'âge et le respect, cherchent à se justifier devant l'opinion de ceux auxquels ils s'adressent. Ils ne se contentent pas d'affirmer, ils discutent, ils produisent des arguments. Ils ne renoncent ni à leurs prétentions ni à leurs miracles. Mais, au lieu d'asseoir comme jadis leurs raisonnements sur ces prétentions et sur ces miracles, ils font effort pour asseoir ceux-ci sur des raisonnements. Ils sentent bien que ce qui autrefois servait de preuve a aujourd'hui besoin d'être

établi tout d'abord. En méditant sur ce phénomène significatif, voici la conclusion qu'il faut en tirer :

Nous nous trouvons bien ici en présence d'une autorité, celle de la raison devant laquelle, tour à tour, tout ce qui avait de l'autorité dans le monde spirituel cherche à se justifier. Mais n'est-ce point aussi la seule autorité reconnue par l'esprit moderne dans ce qu'il possède de plus élevé? Il se trouve donc que, par la force des choses, cette autorité-là a lentement détrôné toutes les autres. Bon gré mal gré elles viennent aujourd'hui lui demander l'investiture. Il ne leur restera de vraiment solide que ce qu'elles pourront maintenir devant elle. Nous assistons ainsi de notre temps à une lutte étrange et grandiose : d'une part, une poussée autoritaire se produisant dans tous les domaines de l'idée et du fait, et dont les manifestations remplissent le monde de l'apparence; d'autre part, la ruine lente et profonde du principe même de l'autorité extérieure par les progrès du principe de l'autorité intérieure.

Je demande maintenant aux donneurs de conseils de tout à l'heure : Comment pouvez-vous nous recommander un genre d'autorité suranné? nous offrir ce qui n'existe plus et nous engager à rejeter, comme un vil et dangereux engin, la seule chose au monde restant debout et dont nul ne peut se passer, pas même vous?

Eh! sans doute il nous faut un point fixe pour nous orienter et sortir de l'anarchie ; mais ce point fixe est dans la raison et la conscience, sources permanentes et normes de toute autorité durable, bases de l'esprit humain, pierres angulaires de l'idéal moderne.

Quand on nous dit que cet idéal nous a conduits dans les marais comme un feu follet, on nous fait trop d'honneur. On nous traite comme des gens qui le suivent et y conforment leurs actes.

En sommes-nous vraiment là? Je pense plutôt que non. Y eut-il jamais époque en plus flagrante contradiction avec ses principes que la nôtre ?

La démocratie, la liberté, les lois élémentaires de la raison et de la justice, sont-elles notre règle ordinaire? Qui donc oserait le soutenir? Ne suffit-il pas de tracer à grandes lignes l'idéal moderne, pour savoir à quel point il hurle avec nos pratiques? cet idéal qui, dans le domaine de la pensée comme dans celui de l'action, pourrait se définir par un seul mot : l'*Équité*.

Non, messieurs, ce n'est pas pour avoir rejeté une forme d'autorité usée que nous sommes en détresse, et je soupçonne ceux qui s'en réclament et nous la proposent de la désirer, plus encore pour mater leurs adversaires, que pour y trouver eux-mêmes un frein.

Nous sommes en détresse parce que nous avons été infidèles à nos propres principes. Sur tous les points où la vie moderne est en souffrance, le mal vient d'une infraction à quelque loi simple et profonde. Ce qui nous perd, ce sont nos mensonges, nos hypocrisies, nos exagérations, nos conclusions prématurées, nos abus de la liberté, l'oubli des lois de la solidarité; le mépris du droit de l'individu ou la méconnaissance de l'intérêt général, et par-dessus tout cela un manque de fermeté qui nous vient d'avoir quitté la ligne sûre de la raison et de la conscience, pour suivre les sentiers tortueux et incertains des passions éphémères des instincts subalternes. Il nous arrive ce qui arrive aux bateaux sans lest : ils tiennent mal la mer et perdent l'équilibre au premier coup de vague. Certes nous avons marché sur des chemins mauvais, nous avons besoin de fixer un but et de le poursuivre d'une volonté tenace, mais la conversion que la situation réclame n'est pas celle attendue de nous par les champions de l'autorité vieux style : c'est une autre conversion et dont ils ont

besoin autant que nous-mêmes, la conversion à la raison et à la conscience, la conversion aux lois de la vie vraie.

Lorsqu'on parle de la *raison* et de la *conscience* comme de points solides pour inspirer la conduite et la guider, on s'expose à s'entendre présenter des objections graves, et qui méritent toute notre attention.

De ces objections, en voici quelques-unes : « Pour s'orienter il faut un point de repère immuable. On peut le trouver dans une autorité extérieure, jamais en soi. L'individu est trop sujet aux variations et ne peut être capable de se servir à lui-même de guide. Sa démarche incertaine a besoin de rencontrer un soutien ailleurs qu'en lui. Pareil à l'homme qui titube ou perd l'équilibre, il porte d'instinct la main vers un point d'appui extérieur. Il sent que le salut n'est pas en lui et a mille fois raison. S'orienter sur la raison individuelle, c'est s'orienter sur une girouette. »

C'est là une opinion courante. On se plaît à ajouter : « La raison, c'est la jugeotte étroite et prévenue de chacun, contingente, capricieuse et fragile comme lui. »

Il faut l'avouer, voilà une objection forte. Elle n'a qu'un tort, c'est de porter à faux comme jugement d'ensemble sur la raison et sa valeur.

Rien n'est plus différent de la raison que ce qu'on nous critique là sous son nom. Il y a entre ces choses autant de rapports qu'entre la constellation de la Grande Ourse et la femelle du quadrupède ainsi nommé. — Il est donc nécessaire de nous expliquer pour nous entendre.

La raison n'est pas ce qu'un homme pense parce qu'il veut le penser, l'ayant très habilement prémédité et combiné. C'est plutôt là une façon de jongler avec son intelligence et de lui faire exécuter des tours d'acrobatie. La raison est ce qu'on ne peut s'empêcher de penser, malgré soi, en face d'un fait, qu'il soit pour nous ou contre nous.

La raison ensuite n'est pas uniquement la faculté logique, l'intellect : c'est l'ensemble des lumières dont l'homme dispose, la totalité de ses moyens d'information. Ne voir la raison que dans ce qui est démontrable d'une certaine façon mathématique ou mécanique, c'est limiter arbitrairement son domaine total à quelqu'une de ses provinces. Car il y a d'excellentes raisons d'admettre que le monde est plus grand que ce que nous en voyons et saisissons. Le sens du mystère est donc une des manifestations de la raison qui entrevoit et pressent ce qui la dépasse.

On reproche aussi à la raison d'être individualiste à l'excès, de pousser à la dissociation, et l'on nous cite en exemple les raisonneurs ergotant et cherchant force subtilités, chaque fois qu'on les invite à plier sous la loi commune.

A cela il faut répondre que si quelques-uns font de leur raison un usage qui les isole, les singularise, les rend incapables de discipline, c'est leur faute et non celle de la raison. Car la raison n'est pas une force individuelle. L'homme n'en est pas le maître tout en la portant en lui. Elle n'est pas son bien personnel, mais un bien commun. Elle ne constitue pas l'étroite et haïssable plate-forme de l'individualisme de bas étage, sectaire par essence, porté à l'exclusion et à l'égoïsme. Elle est au contraire la plus large base de rencontre qu'on puisse établir. En la suivant, les hommes arrivent à se mettre au-dessus de presque tout ce qui les divise.

Cette pauvre raison ! De quels méfaits ne l'a-t-on pas accusée ? Comme on l'attaque et la bafoue à l'heure présente ! C'est à qui lui jettera la pierre. Il en est de même de la conscience, qui est la forme morale de la raison. Pour quelques-uns, avoir une conscience, c'est

être un révolté; c'est s'ériger en corps étranger dans la société. On nous avertit d'avoir à nous méfier de la conscience comme d'un conseiller capricieux et intéressé.

La conscience, s'écrie-t-on, mais c'est la chose du monde la moins faite pour nous diriger. C'est le jugement presque toujours douteux et partial que chacun porte sur ses actes. C'est sa complice, un pauvre fétiche domestique, rendant des oracles serviles et disculpant toujours son maître.

Comme ces sortes de propos sont loin de leur objet!

La conscience n'est pas ce jugement roué que nous parvenons à formuler et souvent à faire agréer aux autres, cette norme flexible que nous appliquons à notre aise. C'est au contraire un jugement supérieur à nous et que nous subissons malgré nous. Tel vient de se laver d'une accusation et de persuader ses semblables de son honneur et de son innocence, qui sait fort bien qu'il ment et, seul avec lui-même, s'entend nommer menteur.

Tel autre insulte et accuse publiquement un homme qu'il a intérêt à salir, et ceux qui l'entendent le croient sur parole. Lui seul ne croit pas le premier mot de ce qu'il dit, car il ne le peut pas. Sa conscience rend témoignage à celui qu'il essaie de déshonorer. Non, la conscience n'est pas notre chose, elle nous domine.

Si la raison est le fait dont je ne puis me défendre, la conscience est le jugement que je subis bien plutôt que je ne le crée. L'une et l'autre sont tout à la fois au plus profond de notre être et indépendantes de nous.

La raison et la conscience sont ce qu'il y a de plus impersonnel, de plus universel, et, dans le sens exact de ce mot, de plus véritablement objectif dans l'individu.

Au surplus, si nous ne voulons les suivre, que suivrons-nous? Même pour nous persuader de suivre une autre voie, c'est par leur intermédiaire qu'il faudrait nous y

engager. On ne les détrônera pas, on ne les déplacera pas. Il serait tout aussi facile de déplacer les montagnes ou de décrocher les étoiles.

S'efforcer de suivre la raison, c'est être sur le chemin de la vérité.

S'efforcer de suivre la conscience (qui n'est autre chose que la raison appliquée à la qualité de nos actes), c'est être sur le chemin de la justice.

L'une est la règle de la pensée; l'autre la règle de l'action.

Examinons-les successivement. La règle de la pensée consiste à employer tous ses moyens d'information, afin d'aller, de ce qui paraît plus sûr à ce qui l'est moins, sans négliger aucun fait ni aucune forme d'expérience. Ne jamais conclure dans le détail sans motifs suffisants, et, dans l'ensemble, se garder de s'installer dans un système définitif en excluant tout nouveau renseignement. Ne pas arrêter son enquête sur la nature, sur l'homme, sur aucune des grandes questions qui dominent la vie. Laisser ouverte la trouée de l'infini, et ne jamais oublier que l'univers est plus grand que l'idée qu'il nous est possible d'en avoir. Laisser ouvertes les communications avec la pensée des autres dans le passé comme dans le présent, surtout avec la pensée des adversaires. La réalité a plus d'aspects que chacun de nous ne peut en apercevoir. Nous sommes créés pour nous compléter les uns les autres. — De cette recherche libre, désintéressée, résultent les convictions sincères. Ces conviction ne sont jamais exclusives. La méthode même qui nous les procure, nous fait admettre que d'autres peuvent user de leur indépendance sans manquer à la sincérité. Ayant passé, à force de chercher, par des états d'esprit différents, opposés parfois, nous les admettons chez nos semblables. Nous les trou-

vons inévitables et bons. Le chemin des libres convictions est le chemin de la tolérance, une des garanties indispensables de la vérité, qui ne peut être réalisée que par l'effort de la raison collective et le libre jeu des tendances les plus diverses.

Voici maintenant la règle de l'action : La loi d'un être résulte de sa nature totale. Toute la morale pratique tient dans cette formule : que l'homme soit un homme et non une poule mouillée, un renard, un serpent, un âne ou un pourceau. En suivant ce principe, nous ne mutilerons ni ne léserons aucune partie de notre être ; nous ne vivrons exclusivement ni par l'appétit, ni par la passion, ni par le sentiment, ni par l'intellect, ni par un intérêt borné, mais par l'intérêt harmonique de tout ce qui est en nous, afin que chaque partie de nous-même y trouve son compte et se tienne dans le rang, à sa place.

Toute conduite destructive de l'équilibre humain est immorale. L'évolution normale, totale, voilà la vie vraie, la bonne vie.

Elle ne saurait être le triomphe de l'individu en opposition avec le corps social. Ni l'individu ni le corps social n'existent par eux-mêmes : isolés, ce sont des abstractions. La vie ne les connaît pas. La réalité nous les montre entrelacés. Leurs intérêts sont donc connexes. La vérité, c'est l'individu social, fraternel, vu et cultivé dans son indissoluble union avec l'ensemble qui, d'autre part, se sauvegarde et se respecte en respectant l'individu.

Voilà les deux règles fondamentales de l'homme : elles ne font qu'une seule et même loi, régulatrice suprême, autorité dernière.

Essayons maintenant de montrer l'avantage qui existe à s'orienter, d'après une semblable méthode.

Voici un premier avantage, spécial à la vie morale :

Un des points faibles de l'opinion de ce temps, et de tous les temps d'ailleurs, c'est de considérer la loi morale comme une invention humaine, une sorte de règlement où la convention et l'arbitraire tiennent la grande place. Elle n'apparaît plus alors avec une suffisante surface. Qui donc a qualité pour imposer une ligne de conduite aux autres ?

Une erreur analogue consiste à voir dans la loi morale un commandement autocratique d'un monarque divin, dont le bon plaisir tient lieu de loi suprême.

Dans les deux cas la morale manque à nos yeux d'une base solide. Sa cohésion avec la vie ne s'aperçoit pas. Elle provoque notre esprit critique. Nous ne comprenons pas suffisamment pourquoi telle chose est exigée plutôt qu'une autre. S'il nous faut admettre qu'une chose est bonne parce qu'elle a été commandée, tout commandement venu de haut est bon, même s'il ordonnait le lendemain le contraire de ce qu'il a ordonné la veille. Quelque chose en nous se révolte à cette idée.

La situation devient tout autre si la morale nous apparaît ce qu'elle est en réalité, comme l'interprétation des lois mêmes de la vie, telle que Dieu la crée, interprétation sans cesse amendée pour devenir plus conforme à son objet. Le commandement qui nous guide et nous lie ne vient pas du bon plaisir d'un homme ou d'une collectivité, ni même du bon plaisir de quelque potentat céleste un peu étranger à nos affaires, il émane de la nature des choses, des entrailles de l'être. A la loi formulée, au commandement reçu, répond en nous un écho familier.

Ainsi comprise, la loi morale n'est ni dans le vague ni dans l'arbitraire. Elle est dans le réel et le nécessaire. Et sous cette forme elle est infiniment plus rapprochée de nous et plus énergique. Ne pensez pas que cela puisse lui enlever son prestige humain ni surtout son caractère religieux. Pour l'âme religieuse elle devient cette loi non

écrite dont parlent Sophocle, les Prophètes, saint Paul et qui est antérieure et supérieure à toute autre loi. Elle est l'expression toujours neuve et persistante à travers les apparences les plus diverses, de l'esprit éternel actif au fond des choses ; elle est la sollicitation sans cesse renouvelée dans le sens intime, de vivre d'une façon digne de nous et de Lui.

Sous cette forme, sans rien perdre de sa force, elle perd de sa rigidité. Elle se présente, non comme une entrave à notre développement, procédant surtout par négations, défenses, restrictions, pareille à ces jardiniers-bourreaux qui violentent la nature et obligent les arbres à prendre des aspects géométriques ou des formes d'animaux. Elle est la poussée intérieure nous encourageant au développement harmonieux, à l'épanouissement.

L'homme de la loi autoritaire marche comme sous le fouet. L'homme de la loi intérieure est mû par un ressort. C'est du centre de ses intentions que partent ses actes. On peut encore comparer celui que gouverne l'autorité extérieure à un bateau remorqué, à un wagon qui ne bouge qu'amarré à la locomotive. Sa force n'est pas en lui. On pourrait presque dire que sa conscience habite à une autre adresse que lui-même. L'inconvénient d'une pareille situation est évidente. Il y a des heures où devant les décisions urgentes que réclament les circonstances, on n'a plus le loisir d'aller prendre un avis comme on va prendre l'heure à l'horloge publique. Il est plus sûr de la porter sur soi.

Ce genre d'orientation par la raison et la conscience a un autre avantage, social celui-là. Il unifie les intentions humaines. Les interprétations que les hommes se donnent de l'existence sont différentes. Les systèmes de morale constituent une flore infiniment variée. A regarder toutes

ces fleurs du dehors seulement, il semble qu'il n'y ait entre elles aucun lien. Mais de même que les végétaux les plus disparates fraternisent par la racine, le sol, le climat, des caractères communs signalent les systèmes les plus hétérogènes. La théorie nous diversifie : la nécessité pratique nous ramène à quelques points essentiels et communs. On peut se faire toutes sortes d'idées parfois divergentes et contradictoires : lorsqu'on en vient au faire et au prendre, on s'aperçoit vite qu'il n'y a pas tant de façons de s'organiser dans la pratique et d'y faire œuvre qui dure et qui vaille. Les conditions au sein desquelles nos efforts s'exercent, les ressources avec lesquelles nous travaillons, l'analogie des milieux et des êtres rétablissent une certaine unité. Par des chemins divers, nous sommes sans cesse ramenés aux mêmes problèmes, qu'il faut résoudre par les mêmes moyens, au sein des mêmes difficultés.

On pourrait comparer les divers systèmes de morale à des fractions très dissemblables entre elles. La pratique se charge de les réduire au même dénominateur.

En s'orientant selon la raison et la conscience, on est préservé de négliger les leçons d'union que la vie prodigue ; on les recueille avec bonheur comme autant de gages de paix.

On ne tombe pas dans la catégorie des gens qui, se croyant irréductibles entre eux, ne s'adressent plus la parole que pour se déclarer : « Il n'y a rien de commun entre vous et nous. »

Notre temps souffre d'incohérence morale et d'émiettement social parce qu'il s'oriente sur ce qui divise les hommes. Nous nous dirigeons d'après les appétits et les intérêts ou d'après des systèmes de pensée exclusifs, des croyances hostiles se présentant comme autant de blocs intangibles. Le résultat est un fractionnement à l'infini.

Car les intérêts et les appétits engendrent les dissensions et l'esprit sectaire les aggrave en élevant la division à la hauteur d'un principe.

Grâce à cette façon de se conduire, cette caricature de la personnalité humaine, le personnage inférieur qui est en chacun de nous, ou, ce qui revient au même, le personnage collectif représenté par une coterie grande ou petite, joue un rôle prépondérant. C'est l'individualisme bête, vulgaire, qui triomphe : Le voisin, c'est l'ennemi ; l'adversaire est un imposteur, un fauve nuisible à mettre à mort.

Ici, je pourrais citer des exemples pris au milieu de nous. Mais ils éveilleraient l'attention sur des sujets trop brûlants et la fausseraient par là même. Tirons donc nos exemples d'un peu plus loin, afin de les contempler avec plus de calme.

Il y a quelques jours, le souverain d'un puissant Etat, se comparait à un jardinier qui soigne l'arbre national et en extermine les chenilles. Les chenilles auxquelles il pensait apparemment sont les socialistes. Mais, à leur tour, ceux-ci se mêlent d'écheniller, et je me persuade qu'à leur humble avis, une des chenilles qui font le plus de mal à l'arbre et dont l'extermination serait utile, c'est le jardinier lui-même.

Voilà où mènent les conceptions exclusives et absolues. Avec elles on est sûr d'être toujours la chenille de quelqu'un.

De pareils principes désagrègent le corps social. Il n'y a plus de société, mais une poussière sociale qui flotte à l'aventure et que le caprice des vents promène où il veut. Orientons-nous vers ce qui unit et rend l'homme liant, et non vers ce qui exaspère sa personnalité au point de la rendre hérissée et incapable de contact comme le porc-épic. Or, l'élément général par excellence, la

véritable plate-forme familiale entre tous les membres de l'humanité, c'est la raison et la conscience.

Par elles nous devenons capables non de cohésion seulement, mais de discipline. L'homme des consignes intérieures est celui qui sait le mieux, en cas de besoin, comprendre et respecter toute autre consigne, car il s'en assimile l'esprit. Il sait que, dans certains cas, obéir à un mot d'ordre inflexible, constitue le plus haut acte de liberté. Il ne marche ni comme une brute, ni comme une mécanique, mais comme un libre serviteur du devoir. L'énergie éclairée de dix hommes liés entre eux par cette obéissance réfléchie, a plus de prix, est capable de produire plus d'effet que la cohésion factice d'un troupeau concentré par la superstition, la peur ou la routine.

Quiconque est capable d'obéir ainsi l'est aussi de commander. On se plaint que nous ne sachions plus ni l'un ni l'autre. Donnez-nous des hommes de raison et de conscience, et nous retrouverons le secret perdu du vrai respect et de l'ascendant légitime. Ceux-là seuls peuvent exiger et obtenir la soumission de leurs semblables, qui se sont d'abord inclinés eux-mêmes devant la loi intérieure, et les premiers ont donné l'exemple de l'obéissance qu'ils réclament. On ne peut pas leur adresser le reproche sous lequel tombe toute autorité extérieure, d'imposer à autrui de lourds fardeaux qu'ils ne touchent pas du bout des doigts. C'est au contraire chargés de leur joug qu'ils exhortent les autres à s'en charger à leur tour. Ceux-là, on leur obéit non par contrainte, mais avec cette joie du sacrifice qui est en eux et qu'ils savent communiquer.

Cette même capacité de s'associer fortement dans un but commun, qualifie les hommes de raison et de cons-

cience pour maintenir et cultiver les traditions. Nous touchons là à une des fonctions sociales les plus délicates et les plus difficiles.

Qui donc nous dit que, pour perpétuer les traditions, un esprit servile et borné soit nécessaire ? C'est une opinion générale, mais contraire à toute expérience sérieuse.

L'homme qui jure par une formule, manque de respect à cette formule. Il ne saisit ni le sens ni la portée, qui en sont la raison d'être et le prix. L'homme qui jure sur une institution, un livre, un autre homme, leur manque de respect à tous, car il s'interdit de les apprécier comme s'ils avaient à redouter son examen. Ce qui est vénérable demande à être honoré avec clairvoyance. Admirer sur commande n'est pas un hommage c'est une forme d'impertinence ; croire sans avoir examiné, sans bonnes raisons, est un mauvais service rendu aux choses saintes et presque une sorte d'impiété. Dire à quelqu'un : « Je te crois, mais je ne veux pas y regarder de trop près, » c'est lui témoigner non de la confiance, mais de la méfiance. Rien ne compromet plus les traditions que ce genre de faux respect.

Elles en meurent. L'homme littéral s'imagine garantir les textes et les éteint ; il s'imagine fortifier les institutions et les affaiblit, en les empêchant de maintenir le contact avec la vie. Tous ces gardiens étroits des traditions sont de mauvais héritiers du grand trésor légué par le passé. En leurs mains se perd ce qu'ils ont la prétention de conserver. Pour vraiment honorer une tradition il faut la continuer, la garder vivante, capable de se renouveler. Il faut la faire renaître à travers sa conscience personnelle. Par ainsi les serviteurs les plus fidèles des traditions sont leurs disciples indépendants. Ils sont les ouvriers sans cesse méconnus mais indispensables de la continuité historique. En leurs mains le passé ne devient

pas cette lourde massue dont on nous assomme, mais le bâton vaillant qui nous soutient sur le chemin du progrès et de l'avenir.

L'homme qui s'oriente selon la raison et la conscience ne sait pas seulement marcher dans le rang, supporter la contradiction, recevoir des avis, respecter la loi et la liberté d'autrui, honorer et perpétuer les traditions, mais il puise dans son principe directeur une force extraordinaire. Il a en lui quelque chose de plus grand que lui, qui le soutient, l'inspire, trempe son caractère et affermit son vouloir en l'éclairant. Il sait former une résolution, assumer une responsabilité. Au besoin il prendra son parti d'être seul, si c'est là ce que l'heure demande. Avec une assurance tranquille, vous le verrez affronter les contradictions, le blâme, la menace, accomplir le devoir si difficile et si nécessaire en même temps, d'opposer à la tyrannie d'un seul comme au préjugé confondant la vérité avec le nombre, cette borne irréductible qu'on appelle une volonté. Qui soutiendra que ce soient là des qualités à négliger parmi nous ? Quelques-uns nous accusent d'individualisme. C'est se moquer de notre misère et reprocher son embonpoint à un sujet effrayant de maigreur. Trouver maintenant un caractère de marque, rien n'est plus rare.

M. Emile Faguet était dans le vrai en lançant un jour cette boutade : *Aujourd'hui l'homme qui pense par lui-même est un paria.*

S'il était permis d'appliquer aux états d'âme des humains les termes empruntés à la classification zoologique, je dirais que l'immense majorité de nos contemporains sont des mollusques. Ils n'ont pas de squelette moral. Une autorité extérieure ne le leur donnera pas. Rappelons-nous le mot du roi de Naples, à qui l'on pro-

posait de modifier l'uniforme de ses soldats : « Habillez-les comme vous voudrez, dit-il, cela ne les empêchera pas de f... le camp! » Ce qu'il nous faut, ce n'est pas une vaine transformation de l'étiquette extérieure, mais une colonne vertébrale.

Mais il est temps de clore ces réflexions et de nous résumer. Nous sommes souffrants, quelque peu désorientés, c'est vrai, avouons-le sincèrement. Cependant, tout en nous frappant la poitrine, accordons-nous des circonstances atténuantes. Souvenons-nous que nous traversons une époque de transformation et que tout ce qui a la forme du désordre n'est pas en soi-même du désordre.

Il y a des désordres apparents qui sont seulement la préparation d'un ordre de choses nouveau. Pour s'en assurer, il suffit d'avoir vu un chantier de construction. Faut-il renoncer à bâtir parce que les travaux causent du dérangement et que le spectacle est déplaisant de matériaux épars, d'ouvriers qui vocifèrent, de terrains défoncés? A ce prix seulement on a une maison. Les abris de l'esprit humain sont fragiles comme nos habitations matérielles. Personne ne peut construire pour toujours. Quand on a assez longtemps habité les demeures, elles finissent par devenir caduques, malsaines. Le poison humain s'accumule aux vieux murs. Alors on doit y mettre la pioche et reconstruire. Nous sommes en pleine reconstruction de toutes choses. C'est une période intérimaire, sans confort, mais non sans grandeur. Il est après tout fort intéressant de recevoir sur la tête la pluie et la neige lorsqu'on taille des pierres et gâche du mortier pour édifier les demeures de ses successeurs. Ne nous laissons pas décourager par les fanatiques de la vieille maison : qu'ils s'y chauffent les pieds sur les chenets! Mais, en plein vent, nous nous tiendrons le

cœur au chaud par l'espérance de la cité future, de la cité moderne, large, aérée, inondée de lumière et sur laquelle, après l'avoir bâtie avec les meilleurs matériaux du passé et du présent, selon l'équerre de la raison et le fil à plomb de la justice, nous écrirons cette devise :

Aimons-nous les uns les autres.

Un dernier mot :

Il ne faut pas que le spectacle des travers et des erreurs de ce temps nous induise à en penser du mal. Malgré tout cela, il faut l'aimer. Il faut l'aimer pour son noble tourment d'avenir, pour son souci du mieux. Regardons à son idéal plutôt qu'à ce qu'il a déjà réalisé. Ses aspirations valent mieux que ses œuvres et d'ailleurs, si nous ne pouvions l'aimer pour ses grandeurs, il mériterait de l'être pour ses misères, et pour une autre raison encore. Notre temps, quel qu'il soit, n'est-il pas celui que Dieu nous a donné pour agir, et imprimer à l'étoffe des jours fragiles la trace de ce qui ne meurt pas?

V

LA JUSTICE ET LE DROIT

Par le R. P. VINCENT MAUMUS

(13 février 1899.)

Mesdames, Messieurs,

Je vais vous entretenir ce soir d'un sujet un peu austère peut-être, mais il est bon de s'arracher parfois aux préoccupations ardentes de la vie pour s'élever vers la région calme et sereine de l'idée pure, des principes, des spéculations philosophiques où la pensée se meut à l'aise dans le champ immense de la vérité cherchée, conquise et contemplée.

Le sujet de ma conférence est, vous le savez, la justice et le droit. Je dois donc d'abord définir la justice, je vous expliquerai ensuite les principes fondamentaux du droit.

I

Les théologiens, les philosophes et les jurisconsultes définissent la justice : *la volonté perpétuelle et constante de respecter les droits de tous et de chacun.*

La justice est d'abord *la volonté*, c'est-à-dire, qu'étant une vertu morale, elle a et elle doit avoir son siège là où réside notre vie morale. Or, la vie morale ne réside pas dans l'intelligence; on peut être un homme de

beaucoup d'esprit, même un homme de génie ; si on n'a pas su diriger et affermir sa volonté dans le sens de l'honnête et du juste, si on n'a qu'une volonté défaillante en face du devoir et du droit, on n'est, malgré tout l'esprit que l'on peut avoir, qu'un homme sans honneur et méprisable. C'est à la volonté qu'appartient la gloire d'une vie sans reproche ou la honte des déchéances coupables.

La justice est donc *la volonté*, et la définition ajoute *perpétuelle*.

Pour être véritablement juste en effet, il ne suffit pas d'émettre un jour, à un moment donné, un acte de justice, il faut être dans la disposition de se montrer effectivement juste partout, toujours, dans toutes les circonstances qui se présentent. La justice n'est pas intermittente, elle est perpétuelle.

Elle est aussi *constante*. La pratique de la justice est souvent entourée de nombreux obstacles ; il en est de même du reste de toutes les autres vertus morales. La constance dans la pratique de la justice nous donne la force d'obéir toujours aux inspirations de la conscience et du devoir et de résister à l'entraînement de la passion. L'idée de constance ajoute à l'idée de perpétuité le désir de demeurer fidèle à la justice, malgré les obstacles qui s'opposeraient à l'accomplissement d'un acte juste.

Les notions que je viens d'expliquer sont communes à toutes les vertus morales, mais ce qui constitue le trait caractéristique de la justice, ce qui en fait une vertu spéciale et distincte, c'est qu'elle a pour objet *le respect du droit de tous et de chacun.*

C'est là, Messieurs, ce qui fait la noblesse et la grandeur de la justice. Les autres vertus ne perfectionnent que l'individu considéré comme personnalité isolée et séparée de l'ensemble, tandis que la justice le fait sortir,

pour ainsi dire, de lui-même pour le mettre en rapport avec ses semblables et l'unir à eux par un lien sacré : le respect du droit. Elle est donc une vertu généreuse, elle est la négation même de cet égoïsme qui peut ternir parfois l'éclat de la vertu individuelle; elle est, dit saint Thomas d'Aquin, *semper ad alterum*, c'est-à-dire toujours occupée des autres pour maintenir l'intégrité de leurs droits.

Le droit, Messieurs, je vais tout à l'heure définir et préciser cette notion primordiale de la conscience humaine, mais auparavant laissez-moi vous faire remarquer combien est grande et belle la vertu qui a pour but de faire respecter le droit de tous. On n'est pas juste quand on se contente de respecter le droit de ses amis, de ceux qui partagent nos opinions politiques ou religieuses, de ceux qui sont rangés autour du même drapeau; il faut, pour mériter le beau titre d'homme juste, respecter le droit des adversaires, le droit des minorités, le droit de ceux qui s'efforcent de faire triompher des idées qui ne sont pas les nôtres. Il faut, en un mot, aimer le droit pour lui-même, et, quand nous le rencontrons, nous n'avons pas à nous demander s'il abrite un ami ou un ennemi, nous n'avons qu'à nous incliner devant sa majesté souveraine et inviolable.

Je touche là à l'une des plaies les plus profondes de notre temps, ou plutôt de tous les temps.

Nous revendiquons énergiquement notre droit, nous n'admettons pas qu'il soit méconnu, mais nous sommes tièdes quand il s'agit du droit des autres, nos plaintes sont languissantes quand on viole un droit qui ne nous touche pas personnellement; dès lors nous ne sommes pas justes; car, pour être juste, il faut aimer et respecter le droit de tous, il faut mettre en pratique la maxime évangélique : « Ne faites pas aux autres ce que

vous ne voudriez pas que l'on vous fît à vous-mêmes. »

Qu'est-ce donc que le droit?

Le droit est la faculté morale légitime, inviolable et immuable de développer toute son activité, c'est-à-dire d'agir, de posséder et d'exiger.

Il est la faculté *morale* par opposition à la faculté physique qui est la force : Le rôle exclusif de la force est de se mettre au service du droit. La définition ajoute *légitime* pour distinguer ce qu'on peut faire de ce qu'on a le droit de faire : on peut mentir, on n'en a pas le droit. En soi le droit est *inviolable*, c'est-à-dire qu'on est obligé de le respecter partout et toujours. Enfin il est *immuable*; les hommes ne peuvent pas modifier ses prescriptions fondamentales; il plane au-dessus de la prodigieuse variété des opinions humaines; il est aujourd'hui ce qu'il était hier, ce qu'il sera demain et toujours; les idées changent, les mœurs se transforment, les opinions se succèdent, les générations passent, les empires s'écroulent, les trônes se brisent, les systèmes philosophiques jouissent un moment de la faveur des sages et se perdent bientôt dans l'oubli pour faire place à des théories nouvelles; le droit demeure toujours ce qu'il est, et il n'est pas au pouvoir des hommes d'étendre ou de restreindre les limites de son empire. Quelle est donc la cause de cette auguste prérogative qui fait du droit une lumière tranquille dont les clartés ne vacillent jamais? Pourquoi seul est-il immuable tandis que tout ce qui est humain est soumis à la loi fatale du changement?

Ecoutez, Messieurs, la parole d'un homme, d'un païen dont la haute raison a su s'élever jusqu'à l'origine divine du droit.

« Il est, dit Cicéron, une loi animée, une raison droite, convenable à notre nature, répandue dans tous les esprits : loi constante, éternelle, qui par ses préceptes nous dicte

nos devoirs, qui par ses défenses nous détourne de toute transgression, qui d'un autre côté ne commande ou ne défend pas en vain, soit qu'elle parle aux gens de bien, ou qu'elle agisse sur l'âme des méchants ; loi à laquelle on ne peut en opposer aucune autre, ou y déroger, et qui ne saurait être abrogée. Ni le Sénat, ni le Peuple n'ont le pouvoir de nous affranchir de ses liens ; elle n'a besoin ni d'application, ni d'interprète autre qu'elle-même : loi qui ne sera jamais différente à Rome, différente à Athènes, autre dans le temps présent, autre dans un temps postérieur : loi unique, toujours durable et immortelle, qui contiendra toutes les nations, et dans tous les temps. Par elle il n'y aura jamais qu'un Maître ou Docteur commun, un Roi ou un Empereur universel, c'est-à-dire Dieu seul. C'est lui qui est l'inventeur de cette loi, l'arbitre, le véritable législateur. Quiconque n'y obéira pas se fuira lui-même, méprisant la nature de l'homme, et, par cela seul, il sera livré aux plus grands tourments, quand même il pourrait éviter ce qu'on appelle les supplices[1]. »

C'est donc jusqu'à l'idée de Dieu qu'il faut remonter pour rencontrer le Maître, le Législateur suprême qui seul est assez grand pour nous imposer la loi naturelle et les préceptes immuables du droit.

Les derniers termes de la définition n'ont pas besoin d'être expliqués, je me contente de vous faire observer que la faculté d'agir, de posséder et d'exiger n'a de limite que l'intérêt général et le droit des autres.

Le droit se divise en droit *positif* et en droit *naturel*. Le droit positif est l'ensemble des lois qui régissent les citoyens d'un même pays. Je n'ai pas à m'en occuper ici ; il n'est pas de ma compétence, je n'ai, comme philosophe

[1] *Rép.*, l. III.

et moraliste, qu'à étudier le droit naturel auquel s'applique particulièrement la définition que je viens de vous exposer.

II

Le droit naturel est celui qui découle de la constitution même de notre nature ; pour le connaître, il faut donc savoir ce que nous sommes.

Or nous sommes des êtres vivants doués d'intelligence et de liberté, tels sont les biens que tout homme tient de sa nature propre. Nous avons donc, en vertu même de notre nature, droit à la vie, à la vérité (qui est l'aliment de l'intelligence) et à la liberté.

Nous avons droit à la vie ; on ne peut nous la ravir que par un attentat, car ce droit est évidemment la base de tous les autres. Il n'est pas besoin d'insister sur le droit à la vie, car personne ne peut le contester sérieusement : je me contente donc de l'affirmer, me réservant de traiter plus tard deux questions qui s'y rattachent, la guerre et la peine de mort.

Nous avons droit à la vérité.

Messieurs, la conquête de la vérité est un des plus nobles apanages de la nature humaine.

La vérité est l'équation entre l'intelligence et son objet : *adæquatio rei et intellectus*. Si l'idée que je me fais d'un objet est parfaitement semblable et adéquate à l'objet lui-même, je suis en possession de la vérité ; s'il n'y a pas équation, je suis dans l'erreur. Cette définition d'une rigoureuse exactitude nous donne une haute idée de l'inestimable grandeur de l'intelligence humaine. Elle peut égaler toutes choses ; car par cela seul qu'une chose *est*, elle entre dans le domaine de l'intelligence : *ens et*

verum convertuntur, l'être se confond avec le vrai, disent encore les philosophes de l'école. Par conséquent, tout ce qui existe est objet de l'intelligence qui est égale à tout par la possession de la vérité à laquelle nous avons un droit absolu, puisque l'intelligence ne nous a été donnée que pour contempler le vrai.

Mais l'homme n'ensevelit pas la vérité dans les profondeurs de son intelligence ; il éprouve l'impérieux besoin de la manifester et de la répandre au dehors, d'où je conclus au droit naturel d'enseigner, de parler et d'écrire. Vouloir retenir la vérité captive, fermer la bouche d'un homme ou briser sa plume parce que la vérité qu'il annonce est importune et a le malheur de contredire nos opinions, c'est violer un droit naturel et abuser de la force au profit de cette intolérance contre laquelle on ne protestera jamais avec assez d'énergie. Sachons donc, Messieurs, écouter des vérités qui nous déplaisent, sachons respecter la diffusion de la vérité sous toutes ses formes ; réfutons, si nous le pouvons, les apôtres d'une idée que nous ne partageons pas, mais, au nom du droit, laissons enseigner, parler et écrire ceux qui ne pensent pas comme nous.

Je disais tout à l'heure que nous étions non seulement des êtres intelligents, mais que nous étions aussi des êtres libres ; nous avons donc un droit naturel à la liberté : *Omnes nascuntur liberi*, dit un grand théologien[1].

Je parle d'abord de cette liberté intime qui permet à l'homme de diriger sa vie comme il l'entend, et à laquelle Dieu seul a le droit de tracer sa voie. Sous l'œil de Dieu nous jouissons d'une liberté illimitée ; aucun homme n'a le droit de nous dire : « Tu feras ceci, tu éviteras cela. »

[1] Suarez.

Dans cet ordre d'idées, je ne reconnais qu'à Dieu le droit de m'imposer des lois.

La forme la plus auguste de la liberté intime est la liberté de la conscience. C'est surtout sur ce terrain que la liberté native de l'âme ne souffre aucune entrave forgée par la main des hommes. S'il me plaît, à moi, d'ensevelir ma vie dans la solitude d'un cloître et d'y servir Dieu et mes frères selon les inspirations de ma conscience, je ne reconnais à personne, à personne, entendez-vous, Messieurs, le droit de porter une main sacrilège sur la plus sainte de toutes les libertés.

Mais, ne l'oublions pas, ici comme ailleurs, il faut savoir respecter le droit légitime des autres ; il ne suffit pas de revendiquer pour soi la liberté de la conscience, il faut aussi la réclamer pour les autres, la réclamer pour tous.

Permettez-moi de vous citer à ce sujet les paroles d'un homme dont je ne prononce jamais le nom qu'avec un sentiment de fierté légitime et de tendre piété filiale : « Quiconque, dit Lacordaire, excepte un seul homme dans la réclamation du droit, quiconque consent à la servitude d'un seul homme blanc ou noir, ne fût-ce que par un seul cheveu de sa tête injustement lié, celui-là n'est pas un homme sincère et ne mérite pas de combattre pour la cause sacrée du genre humain. »

Avouez-le, Messieurs, ce sont là de nobles et généreuses paroles ; elles sont dignes de ce grand cœur qui a tant aimé la justice, le droit et la liberté.

III

Cette liberté intime (le libre arbitre) est une faculté naturelle qui, en elle-même, demeure en dehors des entreprises de la force, mais la force peut en enchaîner

les manifestations extérieures. Il est inutile de signaler aujourd'hui les diverses forces qui peuvent s'opposer aux manifestations de la liberté et à l'exercice du droit ; je me contenterai de rechercher avec vous quelle doit être à l'égard du droit naturel de l'individu l'attitude de cette force qu'on appelle l'État.

Nous nous trouvons ici en face de deux systèmes diamétralement opposés, le système païen et l'idée chrétienne.

Selon le système païen, l'État a tous les droits, l'individu n'a que des devoirs ; l'État est je ne sais quelle divinité aux pieds de laquelle l'individu doit immoler ses biens, ses droits, sa liberté, sa vie ; en un mot, l'État est tout, il peut tout, et l'individu n'a qu'à se laisser broyer dans les rouages de cette machine formidable qui absorbe et accapare tout.

D'après Platon en effet, l'Etat a sur l'individu le droit de vie et de mort ; à mort les malades et les enfants débiles parce qu'ils sont inutiles à l'Etat ; détruisons la famille parce que la famille est une société indépendante et que l'État doit être partout maître absolu ; abolissons la propriété parce que la propriété est l'un des plus fermes appuis de l'indépendance de l'individu. L'État doit briser toutes les résistances, tout doit se taire et s'incliner devant la redoutable majesté[1].

Vous savez, Messieurs, que Platon est allé jusqu'à vouloir exiler les poètes. Pourquoi cet ostracisme contre des hommes qui ont reçu le don sublime et charmant de parer la vérité de toutes les séductions de l'imagination et du rêve ; qui traduisent leurs émotions dans un langage tantôt suave comme les brises qui frissonnent dans les cimes des grands arbres, tantôt éclatant et fort comme

(1) Rép. III.

les flots qui mugissent sur les grèves? Pourquoi, Messieurs ? Serait-ce uniquement à cause de la licence bien connue des poètes de son temps ? N'est-ce pas aussi que le poète est, par excellence, l'homme indépendant et libre? Il est indépendant comme l'inspiration qui l'anime, il est libre comme l'oiseau qui plane dans l'immensité des cieux ; la Muse qui veille sur lui est une divinité jalouse et fière ; elle s'envole et l'emporte avec elle dans la région de l'idéal à l'abri des entreprises de la force brutale :

Le poète est semblable aux oiseaux de passage
Qui ne bâtissent point leur nid sur le rivage,
Qui ne se posent point sur les rameaux des bois[1]...

Voilà pourquoi Platon voulait exiler les poètes ; il avait peur qu'une parole de liberté s'échappât de leurs lèvres enchanteresses, il redoutait leurs inspirations qui ne supportent pas le contrôle de l'État.

Les théories d'Aristote sont, sur ce point, semblables à celles de Platon[2].

Enfin l'idée païenne consacrait cette monstrueuse négation de tous les droits, l'esclavage.

Ces doctrines homicides franchirent le seuil des écoles, elles ne furent pas un système élaboré par un philosophe solitaire, elles eurent au contraire leur irréparable application dans la constitution de l'Empire Romain. César était maître absolu du monde, il ne se contentait pas de le tenir courbé sous le joug écrasant des lois sociales et politiques ; il était aussi souverain pontife et, à ce titre, il prétendait à l'empire sur les consciences.

Or, tandis que le pouvoir césarien était à son apogée, tandis que l'univers tremblait sous la domination absolue

(1) Lamartine.
(2) Polit. V.

de son maître, un homme parcourait la Judée, prêchant une doctrine nouvelle. Il disait : « Aimez-vous les uns les autres, car vous êtes des frères. Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qui vous fût fait à vous-même. Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu... » Pour relever à sa légitime hauteur le beau titre d'homme si étrangement méprisé par l'idée païenne, lui qui se disait Fils de Dieu, se donnait plus souvent encore le titre de Fils de l'Homme, nous apprenant ainsi qu'après Dieu, rien n'est plus grand que l'homme. Il disait encore : « Les rois des nations exercent sur elles leur empire; il n'en sera pas ainsi parmi vous, mais celui qui, parmi vous, voudra être le plus grand sera le serviteur de tous... » Voilà, Messieurs, l'idée chrétienne de l'État. D'après la doctrine évangélique, l'État, loin d'absorber le droit de l'individu, doit au contraire le protéger, le défendre, et bien se convaincre qu'il n'est que la force au service du droit. C'est ainsi que les grands théologiens catholiques, saint Thomas d'Aquin en particulier, ont compris et interprété la parole de Jésus : « L'unique rôle de l'État, dit saint Thomas, est de sauvegarder le droit de tous. »

Par conséquent, Messieurs, toute affirmation du droit individuel contre l'omnipotence de l'État est une affirmation chrétienne.

Le 4 juillet 1776, un grand peuple célébrait à Philadelphie la fête de son indépendance. Le matin de ce beau jour, les troupes qui avaient combattu pour la liberté assistèrent à une solennité religieuse, et les hommes qui avaient marché à leur tête pour en faire des citoyens libres rédigèrent une déclaration dans laquelle ils affirmaient leurs droits individuels et le devoir qui incombe à l'État de disposer de sa puissance en faveur de l'intérêt général.

La déclaration de 1776 est comme le prélude de la déclaration de 1789.

Or, Messieurs, ces hommes qui affirment les droits imprescriptibles du citoyen et les devoirs de l'Etat, sont-ils des démagogues, des révolutionnaires, des révoltés, des fauteurs d'émeutes et des ennemis de l'ordre social? Non, Messieurs, ce sont des chrétiens qui ont conscience de leur dignité d'homme que l'Évangile a élevée si haut en leur enseignant qu'un Dieu s'était fait homme; ils ont entendu les paroles d'affranchissement tombées des lèvres du Christ, et ils ont pensé que les frères d'un Dieu ne pouvaient pas consentir à n'être que les esclaves d'un homme.

Vous le voyez, Messieurs, l'esprit chrétien est un esprit d'indépendance et de liberté; l'idée chrétienne est donc la meilleure sauvegarde du droit des individus et de la liberté des peuples.

VI

CHARITÉ ET SÉLECTION

Par G. BELOT

Membre du conseil supérieur de l'Instruction publique.
Professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand.

(17 février 1899.)

Mesdames, Messieurs,

Il n'est guère facile à l'heure présente, si indifférent et si optimiste que l'on puisse être, de contester que nous traversons une crise morale d'une exceptionnelle gravité. Le sentiment d'une telle crise éclate de toutes parts au point que l'expression en est devenue banale.

Mais peut-être ne se fait-on pas toujours une idée exacte de la nature d'une telle crise. Les uns n'y voient qu'une phase plus ou moins remarquable de cette constante transformation des mœurs et des législations qu'implique la continuelle recherche du mieux, ou qu'imposent les changements survenus dans les conditions matérielles ou politiques de la vie. D'autres voyant moins loin encore, ne reconnaissent de cette crise morale que le symptôme tout extérieur, un certain relâchement de la moralité pratique et un certain affaiblissement des volontés.

Dans l'un et l'autre cas le terme d'une crise morale serait forcé et même impropre. Je ne vois pas, d'une part, bien que la sévérité convienne au moraliste, que le dévergondage ou l'improbité de nos contemporains doive faire une tache particulièrement marquée dans l'histoire future,

et ces phénomènes ont été bien plus frappants à d'autres époques, pour lesquelles on ne songe guère à parler d'une crise morale. Et d'un autre côté, ce terme ne saurait convenir davantage s'il s'agit d'une évolution continue, dont les phases peuvent être plus ou moins précipitées, mais qui, à tout prendre, ne modifie que les formes extérieures de la vie et les règles pratiques de l'action.

Ce qui nous frappe au contraire aujourd'hui, c'est que le malaise a un principe tout intérieur ; c'est que ce sont les fondements même de la vie morale qui paraissent ébranlés ; c'est que, là même où la conduite reste correcte et conforme aux règles admises d'une vie honnête, cette correction et cette honnêteté toutes de surface ne sont plus ou ne sont que faiblement rattachées à des principes consciemment acceptés et proclamés avec conviction. Il semble que quelque chose du doute critique des philosophes, depuis si longtemps appliqué à la recherche de tels principes, ait pénétré dans l'âme de la foule ; et la foule, à la fois moins capable de reconstruire que le penseur solitaire, et plus pressée, dans sa sociologie simpliste, d'appliquer les idées auxquelles elle se croit parvenue, ne paraît guère (provisoirement, j'en suis convaincu), ressentir que les effets négatifs de cette critique qui la pénètre d'une manière lente, insensible, et d'autant plus inévitable qu'elle est en quelque sorte inconsciente. C'est pourquoi nous entendons proclamer tour à tour la faillite de la science qui n'aurait pas su organiser la vie, et celle de la religion qui ne sait plus retenir les âmes et les guider. C'est l'assiette même de la vie morale qu'il s'agit de retrouver.

Peut-être cette tâche s'accomplirait-elle d'une manière relativement aisée, si, pratiquant une méthode qui n'a pas l'air d'être aujourd'hui fort en honneur, on écartait résolument toutes les questions étrangères à la question,

et si l'on replaçait la morale sur son terrain propre. Le tort qu'on me paraît avoir eu de part et d'autre, c'est de chercher les fondements de la morale en dehors de ce qui constitue le domaine propre, le contenu caractéristique de la moralité, je veux dire les conditions de la vie sociale, du maintien et du progrès de l'existence humaine en collectivité.

C'est l'idée que je voudrais m'efforcer de faire ressortir en vous entretenant aujourd'hui d'une question au sujet de laquelle s'est révélée d'une manière particulièrement aiguë la crise morale que je viens de définir, où l'on peut discerner avec assez de clarté les conflits de principes qui déchirent la conscience contemporaine, mais où, ce me semble, la solution humaine et sociale dont je parlais à l'instant, trouve aussi une application particulièrement satisfaisante. Ce problème, où notamment les prétentions de la religion et celles de la science ont été et sont encore aux prises, est celui des rapports de la Charité et de la Sélection naturelle ; c'est le débat, troublant s'il en fût pour la conscience, qui s'est élevé entre les sentiments de fraternité humaine, et les intérêts biologiques de la race.

I

Permettez-moi, puisque aussi bien je veux voir surtout dans cette question l'occasion d'étudier sous une forme précise le problème moral qui se pose aujourd'hui et la solution qu'il comporte, permettez-moi de définir d'abord, avant le problème même, le point de vue où j'entends me placer. Je commencerai, si vous voulez bien, par un truisme. N'ayons pas peur des truismes : notre ignorance seule met une distance entre l'évidence et la vérité, et

une intelligence infinie ne pourrait, en dehors de l'absurde, trouver que des vérités de La Palisse.

Ma vérité de La Palisse, qui commencera, je ne l'ignore pas, par être rejetée des trois quarts des penseurs et des neuf dixièmes des gens du monde, c'est que la morale est une chose proprement humaine, qu'elle a été progressivement formée par l'humanité pour l'humanité.

Il l'a bien fallu. L'humanité n'a point eu de maître extérieur pour lui enseigner ses devoirs, et ses règles de vie, l'expérience de la vie a seule pu les lui faire connaître, c'est-à-dire les imposer à sa volonté, plutôt encore que les découvrir à son intelligence. Et cette vérité subsiste pour celui-là même qui admet une révélation ; car, en tout état de cause, une telle révélation n'eût pu être comprise si l'esprit de l'homme eût été complètement étranger aux idées qu'elle proposait, et surtout elle eût été impuissante à faire accepter une règle de vie sans rapport avec les nécessités de la vie, à faire aimer un idéal qui n'eût pas été en harmonie avec les aspirations déjà ressenties de l'humanité. Un enseignement venu de dehors resterait donc forcément lettre morte, et si l'homme individu paraît avoir des maîtres extérieurs qui sont les autres hommes, la race humaine ne peut rien apprendre que par elle-même, et par son expérience propre dans le domaine moral comme dans le domaine de la science.

Mais cette moralité qui se forme ainsi spontanément au contact même des conditions de l'existence et en particulier de l'existence sociale n'est pas un produit de l'intelligence, de la réflexion ; elle ne dérive pas d'une théorie, mais d'une adaptation plus ou moins instructive. Dès lors, au moment où l'homme commence à s'observer lui-même et à réfléchir sur ce qu'il fait, il trouve déjà toute faite et fixée en lui cette moralité spontanée sous la forme d'une *conscience* plus ou moins rudimentaire, mais déjà

forte et distincte; il la trouve aussi consacrée au dehors par des règles et des traditions d'ordre social auxquelles il ne peut se soustraire. Qu'arrive-il dès lors ? Si l'homme est curieux de comprendre la nature qui l'enveloppe, il ne l'est pas moins, quoique plus tardivement, de se comprendre lui-même. Il cherchera une justification en même temps qu'une explication des principes de conduite qu'il sent s'imposer à lui du dedans et que la société lui impose du dehors. En essayant d'interpréter le fait moral, si clair à l'intuition et si obscur à l'intelligence, il s'exposera à le transformer et même à le fausser ; il le fausse en effet, et il est vraiment étrange de voir combien il faut de temps à notre espèce pour remettre les choses au point, pour retrouver le fait moral dans sa réalité positive sous les interprétations aventureuses et arbitraires qui ont fini par la masquer et même par la transfigurer.

De même, en effet, que l'homme des premiers âges, ignorant de la nature, trompe sa curiosité plus impatiente que scrupuleuse en divinisant les forces et les phénomènes du monde physique, de même en présence du mystère intérieur de la conscience morale il use du même expédient ; son imagination divinise la conscience et l'autorité sociale qui la sanctionne. La moralité se trouve-t-elle aussi idéalisée ? On ne peut guère le prétendre; car la divinité imaginée reflète naturellement toutes les imperfections de l'humanité même et l'autorité suprême qu'on lui prête n'est pas pour diminuer l'irrationalité ou la dureté des exigences que dès lors on lui attribue. La morale se détache de la vie ; des vertus toutes théologiques, indifférentes à la conduite réelle des hommes, étrangères ou même opposées aux conditions réelles de l'existence, se superposent aux vertus véritables et arrivent même à les primer. L'individu, la société même, ont perdu leur autonomie morale ; ils ne se sentent plus

maîtres de leur destinée. Le symbole matérialisé de leur vie morale a d'ailleurs quelque chose d'immobile et de figé qui en arrête le développement normal ; la conscience, ainsi enchaînée aux conceptions du passé, est condamnée à rester en retard sur la vie, tandis que son vrai rôle serait de la devancer en fixant son regard sur l'idéal.

Sans doute la notion même de la divinité s'épure comme les notions morales elles-mêmes. Mais la moralité, rectifiée peut-être ainsi par la force des choses, quant à son contenu, n'en reste pas moins altérée dans son essence. La conscience continue à perdre de vue la réalité sociale dont elle est le produit, la vie collective dont elle est l'instrument et la raison d'être. Elle a pris l'habitude d'entrer directement en commerce avec Dieu ; et au fur et à mesure que Dieu s'est éloigné et s'est idéalisé, le sens moral est devenu *intérieur*, *subjectif*, *individuel*, méconnaissant ainsi ses origines, et manquant à sa destination.

Telle me paraît avoir été l'œuvre de l'imagination primitive et de la spéculation religieuse dans l'élaboration et surtout l'interprétation de la conscience morale.

Et quelle est maintenant celle de la réflexion scientifique moderne ? Son procédé, c'est d'assimiler, de faire rentrer l'inconnu dans les cadres du connu. Elle replongera l'homme dans la nature, elle le subordonnera au milieu. De plus, elle déterminera les lois de la nature humaine par analogie avec les lois les plus générales de la nature infra-humaine, et de l'animalité en particulier. Car l'homme étant en raison de sa complexité le dernier objet que la pensée scientifique se propose, ce qu'elle connaît déjà lorsqu'elle en aborde l'étude, ce qu'elle appelle *nature*, c'est tout le domaine de ce qui est au-dessous de l'homme. Cette tendance se voit déjà dans l'antique doctrine d'Aristippe, prouvant par l'exemple de l'animal que le plaisir est le vœu de la nature, et *par*

conséquent la règle de la vie. Elle se retrouve sous une autre forme dans les théories modernes dont j'ai à vous entretenir. C'est donc à une régression que nous amènerait cette première application, incomplète et provisoire, je m'empresse de le dire, de la science à la morale. C'est encore comme tout à l'heure à une véritable hétéronomie qu'elle soumettrait la conduite humaine ; ou plutôt, si l'on allait à la limite, ce serait à une véritable *anomie* puisque l'homme n'aurait plus qu'à se laisser conduire par les lois du milieu, les lois de sa propre nature, les lois de la société même, sans pouvoir se proposer un idéal de sa façon, une règle conçue par lui-même en vue de fins proprement humaines.

L'idée morale de la charité, de l'amour du prochain, me paraît, Messieurs, avoir subi des fluctuations analogues à celles que je viens de décrire ; elle a, depuis que la conscience morale de l'humanité est définitivement entrée en possession de ce principe, passé par les mêmes phases. Il est bien vieux dans l'humanité puisque la bienveillance, la bonté, le dévouement ont, dès les temps les plus reculés et les civilisations les plus barbares, joué un rôle important, un rôle honoré dans la vie sociale, puisque la vie sociale même ne peut s'en passer et qu'on le retrouve jusque chez les animaux sociables. Il semble pourtant qu'on l'ait découvert le jour où on lui a donné un nom, le jour où, au lieu de se contenter des vertus particulières et presque instinctives qu'il inspirait, et dans lesquelles il se trouvait en quelque sorte dispersé, on est arrivé à le formuler comme principe, distinct et conscient, de toutes ces vertus et peut-être de toute vertu.

Mais à peine était-il ainsi devenu conscient de lui-même, cet amour du prochain a changé de caractère. Jusqu'alors entièrement tourné vers le dehors, vers son objet et pour ainsi dire tout entier en action, il prend

désormais un caractère tout intérieur ; il devient vertu et sentiment, élément de perfection personnelle et *subjective*. C'est un état d'âme auquel on attribue une valeur intrinsèque absolue en perdant de vue ses applications, et les résultats pratiques qu'on pouvait en attendre. Par suite, c'est sous une forme éminemment *négative* qu'apparaît surtout cette vertu : c'est la vertu du renoncement, du sacrifice, qu'on élève au sommet de la vie morale, sans trop se demander en faveur de qui on renonce, à quel intérêt supérieur on se sacrifie. On ne croit triompher de l'égoïsme qu'en faisant l'apologie du sacrifice pour le sacrifice, on ne voit pas qu'on ne remédie à l'égoïsme qu'en le retournant, que pour ne pas trop s'intéresser à soi-même il faut s'intéresser à quelqu'un ou à quelque chose, et qu'on ne s'oublie qu'en s'absorbant dans un objet. Ou bien encore c'est sous une forme *contemplative* que la charité vient à se présenter, parce que, cet objet, on a cru pouvoir le découvrir en Dieu même ; l'Infini seul a paru capable de remplir le cœur de l'homme ; et c'est en Dieu et pour Dieu qu'on nous demande d'aimer nos semblables, au lieu de les aimer directement en eux-mêmes et pour eux-mêmes. Ce sont là, si vous me permettez d'exprimer un peu brutalement toute ma pensée, des formules que je crois décevantes et dangereuses. Elles me paraissent (si j'avais plus de temps je pourrais vous le montrer par l'histoire même) fausser et stériliser la charité en la détournant de l'action pratique. Je n'ignore pas sans doute assez mon métier de philosophe pour méconnaître que ces formules comportent un sens métaphysique profond et même une interprétation morale satisfaisante. Mais la morale est faite pour tous et la foule n'est pas composée de métaphysiciens. Elle ne comprend que ce qu'on lui dit expressément ; elle prend les formules à la lettre, et les sens cachés ne sont point son

affaire. Et si l'on veut quand même lui en dire plus qu'elle ne peut comprendre, mieux vaudraient peut-être des abstractions obscures qui du moins ne la tromperaient pas. Mais je ne vois pas ce qu'on peut gagner à sauver par de subtiles explications des formules que la masse prendra toujours à contre-sens. Celles dont j'ai parlé tendraient à détourner la charité de son objet véritable et de son œuvre pratique, et à rejeter sur Dieu le soin des résultats, et c'est pourquoi je m'en défie.

A plus forte raison alors la réflexion purement scientifique, dès qu'elle vient à rencontrer devant elle une notion morale ainsi déformée, la tiendra-t-elle comme suspecte. Elle osera demander des comptes à la vertu ; elle réclamera d'elle une justification non plus subjective, mystique, mais objective, de son excellence ou mieux encore (puisqu'il s'agit de la science) de sa vérité, de sa conformité à la nature. Or, c'est à une condamnation que cette procédure nouvelle aboutit. On croit trouver que ce n'est pas par la bonté, par l'indulgence, par le sacrifice volontaire des forts aux faibles que la nature assure le progrès, mais au contraire par des moyens brutaux, par l'ignorance de toute pitié, par le sacrifice nécessaire et forcé des faibles aux forts. La *lutte pour la vie* aboutissant à la *sélection naturelle*, c'est-à-dire à la disparition des êtres moins bien doués, à la survivance des plus forts et des plus aptes, seuls appelés à la propagation de la race, voilà ce que la morale naturaliste oppose à la charité au nom de la biologie et même de la sociologie.

Ce sont là, Messieurs, des idées tellement tombées dans le domaine commun, que je ne m'attarderai pas à vous les exposer. Je dois les supposer connues de vous et ne me suis assigné que la tâche déjà assez lourde d'en examiner les applications pratiques, les conséquences morales. Ces conséquences, on peut brièvement les résumer ainsi :

Positivement : On doit chercher à être fort, à être le plus fort, à mettre le plus d'atouts possible dans son jeu, ou, si vous préférez la métaphore la plus courante, à s'armer le mieux possible dans la lutte pour la vie. De la nature des armes et de la loyauté du combat, il n'est plus guère question. Le triomphe est la seule justification requise. Travailler à son propre bonheur, voilà donc le premier devoir, puisque, aussi bien, c'est ainsi qu'on assurerait le mieux le bonheur de tous et le progrès de la race.

Négativement : On doit éviter avec soin d'aider les faibles et de maintenir artificiellement à la vie les moins bien doués; on infligerait ainsi à la race une régression; on imposerait à la société une charge sans compensation, une perte sèche ; on perpétuerait des tares biologiques ou sociales. « Tous les arrangements sociaux, dit M. Spencer, qui empêchent à un haut degré la supériorité de produire les avantages de la supériorité, ou qui protègent l'infériorité contre les maux qu'elle produit, tous les arrangements qui tendent à effacer la différence entre le supérieur et l'inférieur sont des arrangements diamétralement opposés au progrès de l'organisation et à l'avènement d'une vie plus haute. »

Tel est, brièvement exposé, le conflit de principes que la morale contemporaine est mise en demeure de résoudre, le cas de conscience par excellence, avec lequel nous nous trouvons aux prises. Le problème est grave. Car, d'une part, la conscience moderne, sur laquelle des principes métaphysiques ou mystiques n'ont plus grand pouvoir, ne peut guère renoncer absolument à se placer au point de vue de l'intérêt de la race et du progrès biologique. Et pourtant nous ne nous exposerions pas volontiers au danger de tomber, en acceptant ces principes, dans l'égoïsme non seulement brutal, mais mesquin, des *Struggleforlifers;* il nous paraît impossible de renoncer à une

vertu, qui, si imparfaite et si incomplète qu'en puisse être la pratique, n'en est pas moins désormais une partie intégrante de notre nature morale. Nous avons le sentiment intime qu'aucun effort de volonté, ni aucune lumière scientifique ne pourrait en venir à bout; les plus endurcis hésiteraient, les plus convaincus se prendraient à douter, si on leur proposait certaines applications de leur théorie. Imagine-t-on qu'on en puisse revenir à jeter au barathre les enfants mal constitués, ou à rétablir l'épouvantable système d'abandon des lépreux? ou bien (car du laisser-aller anarchique de la sélection naturelle, on passerait aisément à la tyrannie de la sélection artificielle), en arriverait-on à réaliser, au nom de théories modernes, ce que l'antiquité même n'a connu que comme un rêve d'utopiste : l'État, maître de faire ou d'empêcher les mariages selon l'intérêt présumé de la race, et disposant du bétail humain sans égard pour la liberté ou pour les sentiments de l'individu? Ne sont-ce pas alors la plupart des institutions sociales qu'il faudrait bouleverser ou supprimer, puisque de ce point de vue elles paraîtraient un mal social, comme le montrait récemment un des plus vigoureux adversaires de ces théories[1], à commencer par l'institution même de la justice, protectrice attitrée des faibles contre les puissants, de la justice, première forme de la coopération des inférieurs pour s'assurer la force, première œuvre d'amour et de charité, en définitive, contre les rigueurs de la concurrence!

On voit par là aussi que le problème n'est pas seulement grave, mais qu'il est délicat, complexe, obscur, et que les antithèses qui le formulent sont loin d'être parfaitement nettes. C'est au point que les sociologues naturalistes eux-mêmes paraissent hésiter sur les conséquences

(1) Ch. Gide : *Si les institutions sociales sont un mal social*, Rev. d'Économie politique, janvier 1899.

pratiques à en tirer. Les uns, en présence de l'opposition entre la charité et la sélection, concluent à la condamnation de la première au profit de la seconde.

Mais d'autres, remarquant que la charité aussi est un produit de l'évolution, admettent que la philanthropie est un mal inévitable et qu'il faut se résigner à le voir se développer, et en concluent simplement que le bien social ou le bien de la race est un critérium moral conventionnel et arbitraire, imaginé après coup par la réflextion, tandis que l'homme, par une sorte de fatalité, serait condamné, semble-t-il, à travailler sans cesse contre lui-même et à vouloir sa propre déchéance!

Cette divergence même des conclusions a de quoi nous rassurer. Si en effet la philanthropie se développe ainsi nécessairement, il est vraiment impossible d'admettre qu'elle soit au fond et d'une manière générale en opposition avec les intérêts de l'humanité. Au nom même de la théorie de la sélection, nous devrions admettre qu'une disposition mentale qui aurait été foncièrement malfaisante se serait éliminée d'elle-même et aurait dû disparaître; ou bien c'est que la sélection naturelle n'a rien d'infaillible, et alors je ne vois pas pourquoi j'aurais confiance en elle partout ailleurs quand je la prendrais en faute sur un point aussi capital. Nous entrevoyons donc que la charité, comme force de résistance à certaines formes de sélection, doit être elle-même une forme de sélection. Elle aussi est en un certain sens naturelle et n'aurait guère pu se maintenir ni se développer, d'une manière si générale et si nécessaire, au cas où elle n'eût été pour l'humanité qu'une forme de lent suicide. Le naturaliste du moins n'a pas le droit de la renier.

Remarquons ici en quelle bonne posture se trouve, pour invoquer le témoignage de la conscience morale, celui qui adopte en morale un point de vue positif. Si la conscience

est un don primitif ou une révélation surnaturelle, l'autorité qu'on lui accorde dans la direction de la vie ne peut être que l'objet d'un acte de foi absolument injustifiable. Si, au contraire, la conscience est elle-même un produit de la vie, si elle s'est formée spontanément au contact même des conditions de l'existence, elle en résume forcément les exigences les plus fondamentales. Sans doute, elle n'est pas infaillible pour cela dans le détail, mais elle ne saurait non plus être erronée dans son ensemble et dans ses principes les plus généraux. Les adversaires de l'empirisme en morale l'accusent de détruire l'autorité de la conscience en en faisant une habitude inconsciemment acquise, dont on se déferait dès qu'on s'en apercevrait. Je ne puis comprendre ce raisonnement; dans quel cas en effet la conscience serait-elle moins arbitraire que si elle est naturelle, dans quel cas serait-elle moins trompeuse que si elle est acquise? Faut-il donc qu'elle soit étrangère à la vie pour que j'en fasse le guide de ma vie?

Nous pouvons donc, Messieurs, être sans crainte sur l'issue du procès que l'on intente à la charité, et qu'il me faut maintenant exposer en quelques mots.

II

Commençons par les formes en quelque sorte les plus matérielles de la charité, par celles contre lesquelles ses adversaires biologistes semblent aussi avoir le plus beau jeu. Le soin que nous prenons de la vie humaine aurait quelque chose de néfaste : « Il est incontestable, dit M. Durkheim, que nous entretenons dans nos hôpitaux toute une nation de crétins, d'idiots, d'aliénés, d'incurables de toutes sortes qui ne sont utilisables d'aucune manière et dont l'existence est ainsi prolongée, grâce aux privations

que s'imposent les travailleurs sains et normaux; il n'y a pas de subtilité dialectique qui puisse prévaloir contre l'évidence des faits. On objecte que ces infirmités irrémédiables sont l'exception ; mais que de tempéraments simplement débiles sont mis en état de durer grâce à cette même philanthropie, et cela aux dépens de la santé moyenne et du bien-être collectif. » M. Spencer admet de son côté que l'altruisme purement individuel a quelques bons effets, qui en compensent suffisamment les mauvais résultats. « Mais, ajoute-t-il, tous les agents qui entreprennent de protéger les incapables pris en masse font un mal incontestable ; ils arrêtent ce travail d'élimination naturelle par lequel la société s'épure continuellement elle-même ». En un mot, la philanthropie exercée d'une manière gouvernementale serait absolument malfaisante, n'ayant plus pour excuse le développement, chez les plus favorisés, de sentiments sociaux de sympathie.

On peut dire que ces idées sur l'abâtardissement de la race, grâce aux efforts réunis d'une médecine plus savante et d'une philanthropie plus active, sont sous une certaine forme devinées par une sorte d'intuition populaire assez répandue, et qui serait d'ailleurs pour moi une raison d'en suspecter la parfaite exactitude scientifique. N'entend-on pas couramment affirmer que nos pères étaient plus forts que nous et vivaient plus longtemps, sous prétexte que les maladies moins bien soignées emportaient les plus faibles, que de temps en temps les épidémies venaient opérer un élagage impitoyable des mauvaises pousses humaines, grâce auquel la forêt devenait plus vigoureuse?

Les maux de la charité ne seraient pas moindres dans l'ordre intellectuel et moral. L'instruction répandue partout gratuitement, ou à très bas prix, multiplierait les déclassés qui répugnent aux travaux manuels ou indus-

triels productifs, sans dépasser dans le domaine de l'intelligence le niveau d'une médiocrité parfaitement stérile. N'est-on pas, en ce moment même, porté, dans certains milieux, à faire retomber sur notre enseignement secondaire trop largement distribué, rendu trop accessible par des « tarifs démocratiques », la responsabilité de ce fonctionnarisme, de cette déchéance industrielle et commerciale, de ce manque d'initiative individuelle, qu'il est de mode de déplorer ? Moralement, c'est un lieu commun que l'assistance habitue ceux qui en sont l'objet à l'irresponsabilité, à l'imprévoyance, à la paresse et au vice. Quel embarras pour le législateur qui voudrait éviter l'infanticide, et qui hésite à rétablir les tours, à assister les malheureuses abandonnées par leur séducteur, de peur d'encourager le désordre des mœurs, ou de faire à des femmes perdues, comme cela s'est vu, une situation de faveur que puissent envier d'honnêtes mères de famille ! Qui n'a fait vœu de garder la main et la bourse impitoyablement fermées dans la rue, après avoir lu quelque histoire de mendiant mort sur une paillasse bourrée de titres de rente ? Et inversement, à côté de ces invraisemblables capitalistes du porche et du parapet, que de pauvres gens ayant à peu près, mais bien juste de quoi vivre ne découragent pas moins la bienfaisance par leur insouciance et leur prodigalité relative ! La prévoyance semble une vertu propre aux classes moyennes, qui souvent même la poussent à l'exagération ; mais on est étonné, pour peu qu'on observe la vie des petits salariés, des gens de service, de les voir se livrer à des dépenses qui, dans nombre de familles aisées, passent pour des dépenses de luxe, qu'on évite ou qu'on se reproche. On en vient à se demander si, dans ces conditions, l'assistance n'est pas malfaisante, et propre à compromettre encore le développement de vertus pratiques essentielles.

Ces thèses sont aujourd'hui tellement connues et tellement familières aux philanthropes eux-mêmes que je puis, sans être accusé d'affaiblir la thèse que je discute, me contenter de ces indications. Tant que la charité a été considérée comme une vertu proprement intérieure et individuelle, tant que, par suite on y envisageait surtout, comme je l'ai montré, le mérite du sacrifice plutôt que l'efficacité du secours, la manière de donner et l'application du don importaient peu. La mendicité même, qui plus est, devenait une vertu complémentaire de la charité. « Messieurs, aurait dit un jour Camus, évêque de Belley, on recommande à vos charités une jeune personne qui n'a pas assez de bien pour faire vœu de pauvreté. » Il n'est plus possible, aujourd'hui, de se placer à ce point de vue ; on demande des comptes à la charité ; et si dans son bilan le produit net n'apparaît pas satisfaisant, elle n'a aucun crédit à espérer.

Mais à tout prendre, que démontrent les observations que je viens de résumer, même si elles sont parfaitement exactes ? Simplement ceci, dont personne ne doute, qu'il y a de mauvaises manières d'exercer la charité. Mais cela n'empêcherait pas qu'il y en eût de bonnes, et que, dans son véritable principe, la charité fût bien innocente des maladresses qu'on peut commettre en son nom. Avant toutefois de la défendre, nous devons opposer à ses adversaires une demande reconventionnelle : La sélection a-t-elle tous les avantages qu'on lui prête ? est-elle un sûr facteur du progrès ?

III

Une observation, même très rapide, de l'histoire du monde animal ou végétal montre avec évidence que toute

force n'est pas une garantie de survie. Toutes les espèces gigantesques des âges préhistoriques ont disparu et ont été remplacées par des spécimens plus modestes. A la place des grandes fougères arborescentes de la période houillère, d'humbles plantes cachées sous les bois; disparus le Mastodonte et le Mammouth, et ces dinosauriens plus fantastiques encore que nous a révélés l'Amérique et dont l'un, récemment découvert par M. Reed, au Colorado, aurait atteint 40 mètres de long et 8 de hauteur. Et nombre de grandes et fortes espèces se sont récemment éteintes ou sont en voie d'extinction : tels l'Æpyornis de Madagascar et le Dinornis de Nouvelle-Zélande, la baleine ou le lion. Ces faits nous montrent qu'à certains égards, *la force est une faiblesse*. La nécessité pour ces êtres puissants d'une nourriture abondante, l'isolement où, par suite, ils sont condamnés d'ordinaire à vivre, et qui les prive des avantages de l'association, leur faible fécondité sont autant d'inconvénients liés à leur force même. Et inversement *la faiblesse peut être une force*, et la fable du lion et du moucheron peut exprimer un fait biologique souvent vérifié autant qu'une allégorie morale. L'insaisissable microbe terrasse l'homme.

M. de Quatrefages rapporte que devant une invasion du gros rat de Russie le rat gris succomba, tandis que la souris dut à sa petitesse même d'échapper à son puissant ennemi, qui ne pouvait l'atteindre dans ses retraites exiguës.

Les organismes inférieurs doivent à leur simplicité même d'offrir une moindre prise aux atteintes mortelles. Que l'on compare, pour s'en convaincre, les écarts de température que peut subir un microbe, la faculté de résurrection du rotifère desséché, à la fragilité de la vie chez les animaux supérieurs et chez l'homme !

Ainsi rien n'est plus ambigu que ces idées de supériorité et d'infériorité, de force ou de faiblesse, dont abusent sans assez les définir les partisans de la sélection. Ce qui constitue un *avantage* dans la lutte pour la vie est très loin de constituer toujours pour un être donné une *supériorité* intrinsèque. Perfection et adaptation ne coïncident pas d'une façon constante. Darwin nous montre, par exemple, que la plupart des espèces de scarabées de l'île Madère sont presque dépourvues d'ailes, et il attribue ce fait à ce que les scarabées qui s'élevaient trop haut dans les airs, entraînés par les vents violents de la région, ont dû être jetés à la mer et périr. Les moins bien doués sous le rapport du vol ont donc seuls dû survivre et propager l'espèce [1]. L'évolution avec la loi de la lutte pour la vie, a donc eu, en bien des circonstances, comme les évolutionnistes eux-mêmes l'ont souvent montré, des effets régressifs, même dans l'animalité.

A plus forte raison pourra-t-il en être de même dans l'humanité où la sélection est constamment traversée par toutes sortes de conditions absolument étrangères ou même contraires à la véritable supériorité de l'être humain. Les plus importantes de ces conditions sont les conditions économiques. Les gens riches ne sont pas nécessairement les plus beaux spécimens de nature humaine, ni au point de vue physique, ni intellectuellement. Même au point de vue des services matériels rendus à la société il s'en faut bien, quoique puissent en penser les apologistes de la concurrence, que notre organisation économique assure la plus grande richesse aux hommes les plus utiles. Cela n'empêche pas qu'une certaine aisance, sinon une grande fortune, ne soit aujourd'hui une condition fondamentale de la survie des indivi-

(1) Cf. Des. Decamps in Revue socialiste, mai 1898, p. 572-599.

dus, du mariage, de la continuation de la famille. Ceux que la sélection économique favorise ne sont donc pas absolument ceux qui sont socialement ni humainement les meilleurs.

A cette sélection économique de la concurrence peuvent également être imputés les maux d'une trop grande inégalité de fortune, et ces maux, au point de vue de l'intérêt général de la société ne paraissent pas douteux. C'est d'abord la déviation de la production vers des industries de luxe pur et de coûteuses inutilités, le renchérissement par suite des produits les plus indispensables à la vie moyenne, en particulier, comme l'expérience de tous les jours le montre, des produits agricoles. Et ici encore on voit quelle faute c'est d'appliquer à l'humanité une loi biologique à peine vérifiée dans le monde animal. Car chez les animaux d'une même espèce, les besoins sont si limités que la différence des satisfactions qu'ils comportent d'un individu à l'autre est bien insignifiante ; entre les hommes cette différence peut être immense ; les animaux luttent pour un minimum, où ils s'arrêtent, alors que les besoins de l'homme se prolongent en désirs sans limites pour lesquels ils continuent à lutter. L'extrême inégalité économique est, d'autre part, fort peu favorable à la meilleure utilisation des ressources limitées dont l'homme dispose. Qui de vous, Messieurs, n'a été frappé du mauvais rendement de la machine sociale, lorsque parcourant l'hiver la campagne, ou l'été la ville, il voit tant d'habitations confortables ou luxueuses inoccupées, alors que tant de malheureux sont sans abri ou confinés dans d'infects taudis! Combien, dans notre régime, de biens soustraits, au moins pour un moment, à tout usage et dont personne ne jouit, pas même celui qui les possède! Combien de richesses immobilisées et retirées de la circulation pour garantir à quelques-uns la sécurité d'une courte

jouissance! Combien, par suite d'une insuffisante pratique de l'association, d'utilités séquestrées, de privations sans compensation, de dépenses et d'efforts stériles! Je n'ai point ici la prétention de dire comment on pourrait éviter ces maux ni même d'affirmer qu'il y ait un moyen pratique de les éviter ; je voulais seulement vous faire sentir que la lutte pour la vie, et la concurrence qui en est la forme sociale, n'ont pas toutes les vertus, et sont loin d'assurer ni le triomphe des meilleurs, ni le plus grand bien de tous.

Si nous considérons les rapports de l'intelligence et de la force ou de la santé physique, nous arriverons à des conclusions analogues. Que dans le monde animal les plus forts l'emportent, si cela arrive, on est porté à dire que cela est souhaitable et juste, et conforme aux intérêts de l'espèce. Car ici il ne s'agit guère que d'un progrès purement biologique. Mais il en est tout autrement dans l'humanité. L'intérêt de l'espèce est ici très directement lié à la supériorité intellectuelle, et il s'en faut que les plus intelligents soient toujours les mieux portants, pas plus qu'ils ne sont les plus riches. Faudra-t-il les laisser succomber? « Il paraît certain, dit un anthropologiste qui est pourtant un sélectionniste, que la mortalité précoce des gros cerveaux est plus grande, et d'autre part, comme les classes élevées et intelligentes sont en voie d'extinction permanente, il n'y a pas beaucoup de chances d'aboutir par la sélection naturelle à la multiplication des gros cerveaux et au relèvement de la moyenne. » Le même anthropologiste écrit pourtant : « Il est probable que si, dans l'espèce humaine, la fonction de reproduire était réservée par privilège exclusif aux individus d'élite de la race supérieure, au bout d'un siècle ou deux, on coudoie-

(1) Vacher de Lapouge, in Revue intern. de Sociologie, mars 1895, p. 185.

rait les hommes de génie dans la rue, et que les équivalents de nos plus illustres savants seraient utilisés aux travaux de terrassement. » Mais justement, comme on le sait, les hommes de génie sont souvent de mauvais reproducteurs et leurs rejetons, quand ils en ont, sont d'ordinaire des gens assez médiocres.

Enfin, même au point de vue de l'intérêt purement physique de la race, la libre sélection aurait-elle des résultats plus satisfaisants ? L'opinion que je rapportais plus haut sur les méfaits des progrès de la médecine semble indiscutable, et pourtant ce n'est qu'une thèse *a priori* que les faits ne confirment pas. En effet, on constate par les statistiques que la vitalité générale ne s'est pas affaiblie par la conservation artificielle des organismes les plus débiles, puisque la mortalité *à tous les âges* s'est abaissée sensiblement depuis les dates relativement récentes que nos statistiques nous permettent d'atteindre, et qu'une proportion croissante d'individus paraissent atteindre les limites extrêmes que la nature semble avoir assignées à la vie humaine. L'épuration qui serait due aux épidémies n'est pas moins illusoire. Admettons à la rigueur, ce qui est loin d'être exact, que toujours les plus forts fussent respectés par des fléaux comme étaient les anciennes pestes ; encore ne subsistent-ils qu'affaiblis et viciés. « Ceux qui survivent à une grave épidémie de choléra, à la petite vérole, à la diphtérie, comme nous le voyons dans les pays non civilisés, ne sont, dit Kropotkine, ni les plus forts, ni les plus sains, ni les plus intelligents. Aucun progrès ne pourrait être basé sur ces survivants d'autant plus que tous échappent à l'épreuve avec une santé ruinée comme les chevaux transbaïkaliens, comme les équipages des expéditions arctiques ou comme la garnison d'une forteresse qui a été obligée de vivre pendant quelques mois avec des demi-rations ; ils sortent de ces expériences la

santé ruinée et subissent dans la suite une mortalité tout à fait anormale[1]. »

IV

Ainsi, Messieurs, si une charité maladroite peut faire quelque mal à la société humaine, une sélection aveugle en fait incontestablement beaucoup plus encore. N'entrevoyons-nous pas dès lors que la charité, du moins la charité bien exercée, pourrait être en très grande partie une œuvre de sélection rectifiée, humanisée, s'efforçant de défendre l'homme contre la nature brute, l'intelligence contre la maladie, la bonne volonté contre la malechance, le travail utile contre la pauvreté ; puis une œuvre de sélection positive travaillant à élever le niveau de la nature humaine, et qui s'oppose à la sélection toute négative procédant, et quelquefois sans succès, par voie de sacrifice et au prix d'hécatombes humaines ? Au fond notre profonde ignorance nous interdit d'admettre de tels sacrifices sans essayer d'y échapper. Tel enfant débile se fortifie et atteindra une extrême vieillesse. Tel jeune homme a paru médiocre jusqu'à un âge même assez avancé, qui révélera du talent et quelquefois du génie dans l'âge mûr. Napoléon étudiant passait pour un incapable ; Darwin fit le désespoir de son père par son peu d'assiduité au travail et remarque lui-même que l'événement qui détermina sa carrière scientifique, le voyage du *Beagle*, dépendit de quelques circonstances tout à fait insignifiantes. Notre ignorance même nous défend donc le désespoir, le pessimisme, l'abandon de nous-mêmes et des autres. Quelle maladie est incurable ? Quelle race est

(1) Cité par D. Decamps. Rev. Socialiste, juin 1898, p. 719.

définitivement condamnée à la dégénérescence ? Quelle espèce humaine inférieure n'est susceptible de renfermer un germe inconnu d'originalité, quelque principe caché de régénération qui ne demande pour se manifester que des circonstances favorables ? Nous sommes trop impuissants à créer pour ne pas tâcher de conserver.

Dans la lutte pour la vie je vois deux choses : La concurrence vitale proprement dite entre êtres plus ou moins semblables et qui, vivant sur le même fonds, tendent à s'éliminer mutuellement ; puis l'effort pour améliorer les conditions mêmes de la vie, pour résister aux difficultés qu'oppose le milieu, effort qui amène au contraire les êtres à s'associer et à s'aider mutuellement, au plus grand profit de tous. Nous avons vu que le premier de ces faits n'avait, quant au progrès, qu'une valeur bien incertaine et bien inégale ; le second, au contraire, qui est un des points de départ de l'action et du sentiment charitables, nous en voyons bien nettement les incontestables bénéfices. Les animaux mêmes les reconnaissent, et non seulement on trouve chez beaucoup d'espèces l'association dans ce qu'elle a de plus général, mais, conséquence à peu près inévitable de l'association, la bonté, l'assistance aux faibles et aux souffrants[1]. C'est à cet ordre d'idées qu'il faut tout d'abord rattacher la charité humaine. Et de même je vois deux choses dans l'adaptation : d'abord l'adaptation passive des êtres au milieu, avec toutes les souffrances et les morts qu'elle implique, adaptation d'ailleurs à la fois très lente et très limitée, et à laquelle un nombre relativement restreint d'individus peut atteindre ; puis l'adaptation active, par la-

(1) L'espace nous manque pour appuyer ces assertions sur des faits, on en trouvera un grand nombre signalés dans les ouvrages spéciaux, et beaucoup, des plus intéressants, se trouvent recueillis par M. C. Fages, *Lutte ou Accord pour la vie*, Rev. Socialiste, déc. 1898.

quelle l'être s'efforce de modifier le milieu à son profit, d'écarter de lui les forces destructives qui le menacent, adaptation relativement rapide et susceptible d'être facilement généralisée, soit parmi les individus d'une même génération, soit d'une génération à l'autre. C'est cette forme d'adaptation, artificielle, inventive, sociale et éminemment collective ou au moins communicable qui domine dans l'humanité et qui fait sa force. Si, en effet, nous nous demandons comment le progrès s'y produit, trois réponses sont possibles : ou bien il est dû à l'*élimination sélective* des plus faibles et la *transmission des caractères innés* des survivants ; mais cette sélection, nous l'avons vu, est tout à fait irrégulière et cette transmission, de l'aveu des biologistes les plus récents, très incertaine et en tout cas très limitée ; ou bien on comptera sur l'*éducation* et la *transmission héréditaire des caractères acquis ;* mais l'éducation n'a encore qu'un pouvoir assez restreint pour modifier le fond même de la nature et surtout l'hérédité de ses acquisitions tout à fait précaires. Ou bien, enfin, on comptera, et c'est le plus sûr, ce me semble, sur la *transmission sociale*, et toute extérieure, et sur la *participation directe* et également toute sociale des avantages obtenus par les efforts individuels ou collectifs. Comparez ce qui peut se transmettre par voie purement biologique de la science d'un Cassini ou de l'art d'un Bach (pour prendre les exemples les plus favorables à l'hérédité) dans leurs descendants, à ce qui peut s'en communiquer socialement par l'étude de leurs œuvres et l'illumination diffuse due à leur génie ! Ce qui se transmet et ce qui se partage, ce sont surtout les bienfaits des œuvres, inventions artistiques, inventions scientifiques et industrielles, institutions politiques ou sociales. Qu'est-ce à dire, sinon que le progrès vient de ce que la foule des médiocres jouit et bénéficie constamment, et

presque sans délai, quelquefois même sans exception, de l'effort et de la supériorité des mieux doués ? Or, qu'est-ce que cette loi, sinon la loi de charité, non sans doute dans le sens moral et sentimental du mot, mais enfin la loi de charité quant à la réalité du fait? Et dès lors quel mal y aurait-il à l'appliquer d'une manière voulue et consciente, à la faire passer dans le cœur même des hommes ?

Ainsi, association pour mieux résister au milieu, et finalement pour adapter industrieusement le milieu aux besoins de l'espèce socialisée, mise en commun des ressources de tous, et par suite bénéfice accordé forcément aux moins favorisés de profiter de la supériorité des autres, voilà une double loi qui nous paraît tout aussi naturelle que la loi de sélection, et beaucoup plus apte à se transformer en une règle morale. La conservation artificielle des faibles et l'abandon par les forts de leurs privilèges, mais c'est le principe même de toute civilisation ! L'espèce humaine lui doit son existence même, puisque, moins bien armée par la nature que ses rivales, c'est par ce double artifice qu'elle s'est conservée d'abord, et que maintenant elle règne. Que gagnera-t-on, si par le souci individualiste d'une justice exactement proportionnelle, on accroît fatalement la peine de tous ? Ne voyons-nous pas que toute association, même lorsqu'il n'y est question que d'économie et non de charité, suppose de perpétuelles concessions de la part des plus avantagés ? La rigueur de la justice distributive s'accommode-t-elle de ce que je paye mes trois sous pour écrire à Asnières, quand mon voisin ne paye pas davantage pour écrire à Marseille ? Mais le bel avantage, si, pour appliquer ce principe de proportionnalité, je complique le service, ou si même je renonce au bénéfice de l'association, ce qui me réduira à payer moi-même le double, sans autre consolation que de voir le

voisin payer le centuple ? Je sais bien qu'ici les concessions sont « à charge de revanche » et que par conséquent la charité n'y est pas directement en cause. Mais je demande si, en bien des cas, la résistance à certaines réformes, la crainte de certaines institutions sociales, dont au bout du compte tout le monde profiterait, ne vient pas de ce souci étroit de la justice proportionnelle, d'un sentiment plus ou moins envieux des bénéfices supérieurs du prochain, c'est-à-dire finalement de l'absence d'un sentiment généreux et charitable ; je demande si un tel sentiment n'est pas profitable à la collectivité quand on voit que, même pour l'individu, il se trouve parfois être un bon calcul.

Je devrais, Messieurs, mais le loisir nous fait défaut, passer en revue les principales sortes d'œuvres charitables déjà existantes et vous montrer que dès à présent le bilan de la charité paraît satisfaisant, et surtout, qu'en dépit des imperfections que comporte la pratique, le principe de la plupart de ces œuvres reste inattaquable du point de vue même de la sélection, dès qu'on veut bien envisager une sélection vraiment humaine, vraiment conforme au bien de la société ou de la race même. Réparer les injustices de la nature (inondations, etc.) qui frappe ou favorise arbitrairement les hommes, ou réparer les maux, souvent aussi inégalement répartis et aussi fatals, que l'organisation sociale imparfaite fait aux uns, tandis que les autres tirent profit de ces mêmes imperfections, sauver d'une destruction complète des forces sociales momentanément réduites à l'impuissance (maladies, incapacité temporaire de travail), isoler, à la fois pour les soigner et pour en empêcher la diffusion, certaines maladies contagieuses (tuberculose, etc.), recueillir, dans des milieux sociaux qui en étoufferaient le développement, tous les genres d'intelligence et de talent pour les faire fructifier, prévenir même

en soutenant une vieillesse méritante quoique désormais inutile, le spectacle décourageant et démoralisateur d'une vie laborieuse qui s'éteindrait dans la misère, voilà, entre bien d'autres, des fins dont la poursuite paraît éminemment d'accord avec l'intérêt collectif et l'élévation du niveau de la vie.

Mais, objecte-t-on, toutes ces œuvres coûtent, et les sacrifices qu'elles exigent doivent être comptés à leur passif, et n'en compensent peut-être pas les avantages incertains.

Mais je remarquerai d'abord que l'on établit souvent fort mal ce bilan ; on raisonne d'une façon toute matérialiste et pas assez psychologique en se représentant comme des valeurs égales les privations subies et les avantages reçus. Il est de règle, au contraire, que celui qui donne perd beaucoup moins, dans un bienfait bien ordonné, que ne gagne celui qui reçoit. La petite somme dont se prive l'homme aisé ne change pas sensiblement son train de vie, et, bien employée, elle est quelquefois le salut pour le misérable aux prises avec la pressante nécessité. Je vais plus loin : l'abandon par les plus fortunés d'une partie de leur superflu est quelquefois un bien pour eux-mêmes ; je ne veux pas parler seulement de leur perfectionnement moral, de leur caractère rendu plus indépendant, et des joies qu'ils trouvent dans les œuvres mêmes auxquelles ils se consacrent. Mais je veux dire qu'à partir d'un certain point le superflu devient nuisible à celui-là même qui veut en jouir. Ne sait-on pas, par exemple, qu'une nourriture recherchée et surabondante, l'habitude de n'aller qu'en voiture, la fréquence des veillées mondaines, ruinent constamment la santé des gens riches ?

On craint que la charité n'encourage l'insouciance, la paresse et le vice. Mais ne voit-on pas que si le superflu de l'homme opulent ne se dépense en œuvres de bienfaisance sociale, il ira entretenir des vices fastueux, des industries artificielles, des arts futiles, de malhonnêtes parasites ? L'aumône la plus maladroite ne fera jamais autant de mal que la prodigalité sans discernement, et j'aimerais encore mieux voir le riche secourir une misère peu méritante, que de le voir tolérer sciemment les grapillages éhontés d'une domesticité oisive ou les escroqueries reconnues d'un fournisseur sans vergogne.

Et puis, dans le bilan de la charité, on ne me paraît pas non plus compter à son prix le maintien même des sentiments sympathiques qui sont le fondement de toute vie sociale, de toute force et de tout progrès, et c'est par là que se justifient le mieux les œuvres de pure humanité. Quelle perte finale, si, pour éviter une perte immédiate et partielle, on développe les sentiments contraires, si l'on encourage l'égoïsme étroit du *struggle for life!* Encore une fois, si, économiquement, s'enrichir n'est pas toujours rendre service, si la concurrence conduit souvent à la fraude et à la camelotte, moralement, parvenir n'est pas davantage un signe de supériorité, triompher n'est pas se perfectionner, et je crains que la morale de la concurrence ne nous fournisse aussi que des caractères de camelottes. La culture des sentiments désintéressés, l'entretien du dévouement valent bien des sacrifices, et, au point de vue de la société, peut-il y avoir une œuvre plus utile, un placement plus avantageux ?

Essayons, Messieurs, de formuler brièvement les conclusions de ce long débat.

Considérée en elle-même, indépendamment des règles et des conditions de son action, la charité est un simple sentiment; comme telle, elle est indispensable, et la plupart du temps elle est le mobile de la justice elle-même. Car le droit strict serait l'immobilité ; tout progrès dans l'organisation d'une plus parfaite justice sociale exige

quelque sacrifice de la part de ceux qui bénéficient du droit présent pour établir un droit plus équitable. La *société* n'est peut-être que juste en secourant bien des misères dont elle est l'auteur anonyme et en réparant les conséquences de ses imperfections et de ses iniquités passées. Mais l'*individu* reste vraiment charitable lorsqu'il se fait volontairement l'instrument de cette justice sociale, et accepte quelque sacrifice personnel pour soulager un mal dont il n'est pas personnellement responsable.

Mais, par là même, on voit que la charité ne se suffit pas à elle-même ; réduite à l'état de pur sentiment, de vertu toute subjective, elle est exposée à toutes sortes de déviations. Elle a donc besoin d'une règle, et cette règle est une règle sociale, d'utilité générale et de justice. Si la charité reste insouciante des résultats pratiques et des effets réels de son action, c'est vraiment alors qu'elle me paraît être l'airain sonore et la cymbale retentissante dont parle l'apôtre. Sans doute, donner sans aimer, n'est rien moralement ; mais faire, par sensiblerie aveugle et religiosité vague. le mal de ceux qu'on prétend aimer, ou faire du bien à quelques-uns aux dépens de tous, est socialement pire encore.

La charité est donc bien délicate à exercer puisque c'est en tous que nous devons aimer chacun ; et elle est difficile à développer puisque l'amour du prochain semble perdre en vivacité ce qu'il gagne en étendue et perdre en sûreté ce qu'il gagne en énergie. La force du mobile charitable semble presque en raison inverse de la sagesse de la règle. L'assistance anonyme, froide, administrative, de l'État ou d'une association, paraît bien peu séduisante tandis que l'exercice individuel de la charité paraît médiocrement efficace, exposé à toutes sortes d'erreurs et d'égarements. Mais cette difficulté psychologique n'a rien d'insoluble : c'est affaire d'éducation et d'habitude. Qui

prétendrait que l'intérêt d'une œuvre soit incapable de susciter autant d'énergies, de dévouement, que l'intérêt d'une personne ? Qui oserait affirmer que les grandes causes impersonnelles du bien collectif et de l'idéal social soient moins propres à émouvoir les âmes vraiment élevées, que les sympathies et les compassions tout individuelles ?

Je suis donc convaincu que la charité, sans le moins du monde renoncer à l'intervention active de l'individu, ni à la manifestation si précieuse des sentiments personnels de bienveillance et de fraternité, peut et doit devenir de plus en plus sociale. Sociale dans ses *objets* d'abord et dans ses *motifs*, puisque, dans le bien que nous voulons faire à quelques-uns, il faut toujours conserver le souci du bien de tous, puisqu'enfin la sentimentalité qui s'apitoie sur une misère particulière n'est que le commencement et le stimulant, mais non pas le terme ni la véritable perfection de la charité. Sociale ensuite dans ses *procédés*, puisque, dans la charité bien organisée, il s'agira moins de procurer des satisfactions ou de dispenser d'un effort que de réaliser les conditions où l'effort est possible et n'est pas condamné à la stérilité, de fournir aux bonnes volontés un point d'appui, une première base d'opération sans lesquels il n'y a que découragement et abandon de soi, de restaurer enfin ou de créer des énergies (assistance par le travail par exemple). Sociale enfin par ses *moyens d'action*, puisque l'assistance organisée, soit sous forme d'œuvres privées, soit même dans une certaine mesure sous forme d'institution publique, est, ou devrait être, en principe, plus puissante et moins onéreuse, mieux informée, et par conséquent plus équilibrée, plus proportionnée aux vrais besoins, plus équitablement répartie que ne peuvent être les secours purement individuels.

C'est par là que la charité évitera les erreurs d'un sub-

jectivisme plus ou moins mystique ; mais c'est par là aussi qu'elle pourra repousser l'assaut d'un naturalisme inhumain. Ce serait vraiment folie, nous l'avons montré, de compter pour réaliser l'idéal humain sur des lois infra-humaines, sur l'action incertaine de forces purement biologiques, plutôt que sur des principes psychologiques, sur une causalité aveugle plutôt que sur une finalité morale et intelligente.

Comme les théologiens disent que Dieu s'aime lui-même d'un amour infini, la vraie charité a donc pour limite idéale et pour règle l'amour éclairé de l'humanité par l'humanité. Les sacrifices qu'elle commande, pour définitifs et par conséquent méritoires qu'ils puissent être de la part de l'individu, ne doivent apparaître que comme provisoires pour la société humaine. Moralement et pour la conscience de l'individu, la charité n'est peut-être que le dévouement au progrès de la justice, que l'anticipation voulue et spontanée, de la part des plus favorisés, d'un idéal supérieur de mutualité sociale, l'approximation d'une société limite, où le sacrifice et la lutte auraient également disparu pour faire place à une coopération fraternelle.

VII

L'ÉTHIQUE DU SOCIALISME

Par G. SOREL

(20 février 1899.)

I

Mesdames, Messieurs,

L'éthique du socialisme présente les plus grandes difficultés; d'ordinaire les auteurs qui s'en occupent cherchent à montrer comment il faudrait résoudre la question sociale, au lieu d'interpréter le mouvement socialiste ; cependant ce mouvement a acquis, aujourd'hui, une si grande étendue et des caractères si nets qu'on peut l'étudier comme un phénomène naturel. Il ne faut pas se borner à discuter les opinions émises par des écrivains socialistes notables; car l'expérience nous montre que le peuple échappe souvent à la direction de ceux qui croient le conduire ; et enfin, comme le dit M. Merlino, il y a un *socialisme des choses* bien plus intéressant que le *socialisme des socialistes*[1].

Toutes les personnes qui ont fait des études historiques savent qu'il est impossible de ramener à un principe unique aucun grand mouvement social; on échoue toujours lorsqu'on veut définir une époque par une formule abs-

(1) *Formes et essence du socialisme*. Giard et Brière, éditeurs, Paris, 1898, p. 4.

traite ; cette formule ne s'applique jamais exactement aux faits qu'elle prétend expliquer. Partout l'on trouve un mélange de deux principes contraires ; ils correspondent à deux systèmes de tendances et de sentiments qui se mêlent, se heurtent et se combinent, sans que les acteurs du drame aient conscience du rôle complexe qu'ils jouent et de l'hétérogénéité de leurs motifs d'action.

Il est très facile de reconnaître dans le socialisme contemporain deux conceptions éthiques opposées : l'une est celle du droit naturel, l'autre celle du droit historique ; la première, inspirée des traditions de la bourgeoisie libérale, se rattache à la Révolution française ; la seconde, développée principalement sous l'influence de Marx, puise ses principes dans l'étude des conditions sociales produites par la grande industrie. Il ne faut pas croire, cependant, qu'il y ait aucune école parfaitement pure ; aucun socialiste n'est resté toujours fidèle à une doctrine unique.

Le droit naturel a fourni des armes excellentes aux hommes qui attaquaient les pouvoirs établis ; il a été utilisé par les groupes les plus divers, parce qu'il ne fournit que des résultats négatifs et que son action est purement destructive : quand le jour de la révolution arrive, le groupe social le mieux placé pour recueillir la succession du pouvoir restaure l'autorité à son profit.

Les premiers socialistes ont employé contre la bourgeoisie les armes que celle-ci avait employées contre les anciens corps privilégiés ; ils ont invoqué les principes du XVIII[e] siècle et soutenu qu'il fallait faire sa part au Quatrième État.

La paresse de notre esprit est telle que la logique abstraite, la tradition, l'analogie ont toujours beaucoup d'autorité sur nous ; enfin la langue politique a été faite par les théoriciens du droit naturel. A ces raisons d'ordre

intellectuel, il faut en ajouter une autre d'ordre sentimental, pour expliquer la permanence des thèses du droit naturel : dans une société pénétrée d'esprit hiérarchique, très nombreux sont les hommes qui veulent imiter les classes supérieures ; il est tout naturel qu'on imagine les transformations démocratiques futures d'après le type de la transformation qui a donné le pouvoir au Tiers État.

Le vrai mouvement socialiste — celui qui correspond au deuxième système de tendances et celui que je veux étudier seul en ce moment — peut se définir ainsi qu'il suit :

C'est, à la fois, une révolte et une organisation ; c'est l'œuvre propre du prolétariat créé par la grande industrie ; ce prolétariat s'insurge contre la hiérarchie et contre la propriété ; il organise des groupements en vue de l'aide mutuelle, de la résistance en commun, de la coopération des travailleurs ; il prétend imposer à la société de l'avenir les principes qu'il élabore dans son sein pour sa vie sociale propre ; il espère faire entrer la raison dans l'ordre social en supprimant la direction de la société par les capitalistes.

L'Adresse inaugurale de l'Internationale proclame que le *grand but* à atteindre est l'*émancipation économique* des travailleurs ; elle explique que cette émancipation consiste dans la suppression de l'opposition des classes et dans l'organisation du travail coopératif ; l'expérience, dit Marx, a montré qu'on peut se passer de patrons et que le travail salarié doit disparaître devant la *forme supérieure* du travail associé.

Avant d'aller plus loin, observons qu'on a souvent reproché à Marx d'avoir réduit la question sociale à un problème trop strictement économique, à la recherche d'améliorations matérielles. Dans un article publié cette année sur les livres de M. Merlino, le professeur S. Talamo

écrivait[1] : « Pour les socialistes en général, la question ouvrière est une question entièrement économique et même, plus exactement, une question d'alimentation. » Il est certain que l'erreur (si erreur il y a) ne provient pas de Marx : celui-ci se souvenait de ce que Hégel a écrit sur l'opposition du maître et du serviteur, et sur le processus par lequel apparaît la raison, au moment où cette opposition s'efface. Le disciple n'a pas reproduit purement et simplement la pensée de son prédécesseur; mais il s'en est inspiré et peut-être même a-t-il exagéré l'influence que la raison devrait prendre dans la société future[2].

Dans ce qui va suivre, je prendrai pour base les études faites par Marx, parce que personne n'a encore essayé, en dehors de lui, de donner une interprétation philosophique du mouvement socialiste.

II

Il faut, tout d'abord, nous arrêter à dire quelques mots des idées générales de Marx et d'Engels sur le droit et la morale, parce que les marxistes ont fort embrouillé ces questions ; ils ont oublié, trop souvent, qu'il est essentiel pour bien comprendre Marx, de remonter toujours à Hégel. Celui-ci avait considéré le *système des besoins* comme le premier moment de la société civile ; il est donc naturel que Marx ait dit que la société repose sur une infrastructure économique. Quand on réfléchit aux liens intimes qui existent entre les manières de penser de Marx et de Hégel, on s'étonne qu'on ait pu tant chercher à définir les rapports abstraits de dépendance qui existeraient

(1) Rivista internationale di scienze sociali e discipline ausiliarie, janvier 1899.
(2) Revue de Métaphysique et de Morale, mars 1899, p. 171.

entre le droit et l'économie : la notion de système ne correspond pas du tout aux relations de produits, de conséquences, de reflets, qu'on a proposées pour interpréter la doctrine marxiste.

M. Stammler a dit que la *matière* économique ne peut être étudiée sans la *forme* juridique ; que le phénomène économique consiste dans une répétition de faits compris sous une même définition juridique ; que l'*économie isolée* se résoudrait en une technologie ; — il a soutenu, en conséquence, que l'économie ne peut expliquer le droit.

Si l'on se reporte à la théorie de la plus-value, qui occupe une si grande place dans le *Capital*, on voit que Marx ne raisonne pas d'une manière qui soit très éloignée de celle de M. Stammler. Il définit avec précision, à chaque moment du processus de la production, les règles juridiques qui s'y appliquent ; il considère le système juridique comme une ossature sur laquelle s'étend le mouvement économique. Le problème est, d'ailleurs, posé bien plutôt sous une forme éthique que sous une forme économique ; nous voyons paraître des personnages typiques, comme ceux que considère le droit, dépouillés de qualités individuelles, n'offrant point de différences quantitatives dans leurs moyens d'action ; tous les capitalistes sont réunis dans la classe capitaliste qui opère comme un seul personnage ; tous les ouvriers sont ramenés à un type uniforme. Ce que fait Marx est une recherche métaphysique ; il chevauche, en quelque sorte, sur le droit et l'économie, pour déterminer l'allure générale et les principes essentiels de la société capitaliste[1].

On a souvent soutenu qu'il n'y a dans Marx aucune

(1) Si on voulait déduire le droit de l'économie, on commettrait une erreur analogue à celles que commettent si souvent les savants qui prétendent emprunter aux sciences naturelles des théorèmes sur la force,

préoccupation d'établir un système moral. Je crois que l'on n'a pas, jusqu'ici, posé la question comme elle doit l'être.

Nous savons par Engels que, dans les dernières années de sa vie, Marx était vivement frappé de la nécessité de compléter ses études par une théorie de la famille ; après la mort de son ami, Engels a publié un opuscule dont la véritable valeur n'a pas été reconnue ; on n'y a vu qu'une vulgarisation des hypothèses de L. Morgan. Ce qui est vraiment intéressant c'est le principe posé par Engels : il dit qu'il ne faut pas se borner à considérer le mode de production de la vie matérielle, qu'il faut considérer aussi le mode de reproduction de l'espèce. On a affirmé qu'il y avait là un simple rapprochement de mots [1] ; son principe doit se traduire ainsi : à côté des *rapports juridiques* dans lesquels s'effectue la production, il faut tenir compte des *rapports affectifs* qui se manifestent dans la famille. Il ne semble pas que, jusqu'ici, les marxistes aient tiré parti de cette doctrine ; je crois utile de m'y arrêter quelques instants.

La famille peut être considérée dans l'histoire des institutions, à un triple point de vue :

1° C'est un groupe gouverné par un chef ; M. Flach a souvent fait observer que la législation sur la famille est en étroite corrélation avec les principes de la législation politique ; — les socialistes prétendent, généralement, faire disparaître, d'une manière complète, l'autorité dans la famille ; et c'est pour cela qu'ils demandent que les enfants soient élevés par l'État.

sur la matière, sur l'évolution ; ils ne voient pas qu'ils ont introduit au cours de leurs études les hypothèses cosmologiques qu'ils retrouvent. Ces hypothèses se sont précisées ; mais elles n'ont pas changé de nature, par leur passage à travers les applications.

(1) Cette opinion a été émise notamment par MM. B. Croce et H. Cunow.

2° C'est un groupement d'intérêts économiques ; — les socialistes veulent faire disparaître ce caractère de la famille ; et c'est pour cela qu'ils insistent sur l'indépendance économique de la femme.

3° C'est un groupement affectif ; — Engels conçoit que la famille se réduira à cela dans l'avenir ; cette simplification peut paraître excessive, parce que les phénomènes sociaux tendent plutôt à se compliquer qu'à se réduire ; mais ce qui nous intéresse ici, c'est la grande importance que le socialisme attache aux rapports affectifs ; et cette importance est mise en évidence par l'exclusion des deux autres genres de rapports dans la famille.

Engels insiste, à plusieurs reprises, sur ce que devrait être l'union sexuelle ; il signale comme caractères essentiels le dévouement, la réciprocité et le respect. C'est pour que les conjoints ne soient pas souillés par les disputes des procès en divorce, qu'il rejette la coaction légale. Il pense qu'une morale nouvelle naîtra quand de nouvelles formes de l'union sexuelle se seront acclimatées ; il repousse avec horreur l'idée que le mariage se transformerait en simple union accidentelle ; il voit très bien que la vie de famille est étroitement liée à l'éthique.

Il ne serait pas difficile de présenter les diverses parties de la vie morale sous forme d'un système [1] ; on y reconnaîtrait trois moments : 1° la *famille* considérée dans ce qu'elle a d'essentiel au point de vue affectif : 2° la *bienveillance*, qui s'oppose à la famille, car elle applique à des étrangers des sentiments que l'on avait, tout d'abord, observés à l'intérieur du groupe familial ; 3° la *justice humanitaire*, et qui donne une allure si particulière à la

(1) Je crois avoir été le premier à proposer cette interprétation, pleine de l'esprit marxiste, dans les Sozialistische Monatshefte (sept. 1898) ; dans cet article j'indiquais aussi la nécessité de compléter ce qu'on appelle, ordinairement, le matérialisme historique par un système où se placeraient les développements de la religion et de la vie publique.

famille et à la société dès qu'elle a été reconnue comme souveraine [1].

Ces rapprochements éclairent d'un jour très vif les principes de la morale ; je me bornerai à deux observations. L'amour nous apprend avec quelle énergie l'homme exécute des actes dépourvus de toute obligation légale ; tandis que l'histoire de la jurisprudence est l'histoire des ruses imaginées pour se soustraire aux règles juridiques, l'histoire de la morale nous montre que la notion de *vertu* s'identifie avec la soumission absolue aux engagements libres. D'autre part, l'amour nous révèle la séparation profonde qui existe entre le droit et la morale ; l'amour ne tient pas compte des *masques juridiques ;* le *personnage* créé par l'histoire et qui exprime certains rapports sociaux s'évanouit ; il ne reste que l'homme, *l'individu sensible*, dont parlent les écrivains du XVIII[e] siècle [2].

III

Tout le monde sait combien il est difficile de se rendre compte de la formation du droit historique ; la difficulté est telle qu'on a cru souvent nécessaire d'imaginer une ossature fictive destinée à unir les diverses phases du développement ; on a cherché, par exemple, à ramener tout processus historique à une évolution de la logique ; ou bien l'on a comparé l'humanité à un être vivant ; d'autres ont emprunté des images à la mécanique et à la thermodynamique. Ce sont des moyens artificiels qui n'éclairent pas vraiment la question.

Deux principes essentiels sont à considérer dans l'étude

(1) C'est cette *justice* que Proudhon voulait considérer comme l'élément essentiel du droit.

(2) Le théâtre et le roman ont beaucoup utilisé cette différence.

du socialisme contemporain : ce sont ceux de la *lutte des classes* et de la *mission historique du prolétariat*. Les disciples de Marx, ayant à lutter contre des adversaires qui invoquaient le droit naturel, ont souvent cru de bonne guerre de tourner en ridicule toutes les préoccupations éthiques et d'insister uniquement sur le côté matériel de la lutte. Il leur est même arrivé de considérer les institutions juridiques comme des procédés machiavéliques, employés par les classes dirigeantes en vue d'assurer le maintien de l'ordre à leur profit. Les bases morales de la mission ont été laissées dans l'ombre et on a parlé d'une victoire du prolétariat, sans se préoccuper des qualités éthiques du conflit. Cette doctrine, qui mérite bien le titre de matérialiste dans le plus mauvais sens du mot, a trouvé son expression la plus complète dans l'œuvre de M. Loria. Celui-ci considère le droit et la morale comme des *institutions connectives* destinées à assurer la domination des plus forts. Loin de protester contre ces paradoxes, les marxistes ont accusé M. Loria d'avoir pillé Marx !

Pour bien comprendre ce que Marx entendait par la lutte des classes, il est utile de se reporter au tableau dramatique, donné dans le *Capital*, de la grande bataille engagée en Angleterre pour la limitation du travail des femmes et des enfants [1]. « La création de la journée de travail normale, dit-il, est le résultat d'une guerre civile, longue et opiniâtre, entre la classe capitaliste et la classe ouvrière. » Dans l'Adresse inaugurale de l'Internationale il avait dit que le *bill* des dix heures ne fut pas seulement un succès pratique, que ce fut le *triomphe d'un principe*, qu'une nouvelle conception de l'économie avait été introduite dans la société anglaise. On peut préciser sa pensée

(1) *Capital*, trad. franç., p. 129, col. 1.

en comparant ce grand conflit social à la guerre de Trente Ans et le *bill* des dix heures au traité de Westphalie : le droit, dans les deux cas, reçut de nouveaux principes fondamentaux ; et bientôt des conséquences importantes se produisirent dans tous les pays civilisés.

Il existe encore dans le *Capital* un autre passage bien caractéristique, qui permet de saisir peut-être mieux le caractère éthique de la lutte des classes. Marx, après avoir exposé les raisons que donnaient patrons et ouvriers pour combattre et défendre le principe des journées normales, ajoute[1] : « Il y a ici antinomie ; droit contre droit ; tous deux portent le sceau de la loi qui règle les échanges des marchandises. Entre deux droits qui décide ? La force. » Ainsi, pendant le conflit, les deux classes ébauchent des systèmes juridiques pour défendre leurs prétentions ; chacune des classes conçoit d'une manière particulière la *police* que l'État doit exercer pour le soin des intérêts particuliers en tant qu'intérêts communs (comme dit Hégel). Pour les patrons, la prospérité du pays est liée au jeu aveugle de la loi de l'offre et de la demande ; tout ce qui serait tenté contre cette *loi naturelle* troublerait l'ordre, serait contraire à la science et constituerait un abus de la police. Pour les ouvriers, la production doit être contrôlée par la prévoyance sociale ; le surmenage détruit la substance de la classe ouvrière et constitue un abus que la police doit réprimer, afin de sauvegarder l'avenir du pays.

La lutte des classes porte donc sur des systèmes juridiques ; on peut dire que c'est une lutte entre deux principes, une *lutte sur le droit ;* chacun des systèmes est caractérisé par l'*idée politique que chaque classe se fait du rôle de la loi* et par l'allure générale qui résulte de

(1) *Capital*, trad. franç., p. 101, col. 1.

cette idée pour l'économie du pays. Marx peut dire que l'économie du capital est tout entière dans le libre jeu de l'offre et de la demande, que l'économie du travail est tout entière dans la prévoyance sociale.

Il est clair que toute lutte de classes ne présente pas des caractères aussi bien définis que celles-ci ; j'ai pris des exemples en Angleterre et à une époque où les classes avaient atteint un haut degré d'organisation ; il faut une longue évolution pour que les classes arrivent à des formes aussi avancées et soient ainsi pénétrées d'idées éthiques ; mais il est manifeste que c'est seulement dans l'état le plus développé qu'on peut reconnaître les véritables lois sociales ; les agrégats encore mal définis ne nous montrent que des accidents sans loi.

Dans ces dernières années, on a cru qu'il était nécessaire de compléter la théorie de la lutte des classes par celle de l'aide mutuelle ; que c'était une manière de moraliser le conflit social. On est allé chercher, assez mal à propos, des exemples d'aide mutuelle parmi les animaux. L'observation de l'histoire du socialisme nous montre que cette doctrine est incluse dans celle de Marx. L'Internationale proclamait, il y a une trentaine d'année, la nécessité d'opposer aux forces capitalistes la solidarité des travailleurs d'un même pays et l'union fraternelle entre les ouvriers des divers pays ; le socialisme contemporain est partout occupé à grouper les travailleurs sous les formes les plus diverses et s'efforce de faire naître chez eux des manières de penser communes ; si Marx parle si souvent de la victoire du prolétariat, c'est qu'il voyait partout la solidarité s'accroître entre les travailleurs, tandis que les capitalistes restaient divisés entre eux ; enfin nous savons, par de nombreux passages de ses écrits, que l'union des intelligences et des cœurs est, à ses yeux, le caractère du plein développement d'une classe.

IV

Beaucoup de personnes, trompées par les associations d'idées qui dérivent des mots, ont dit que le socialisme, en parlant constamment de lutte de classes, fait appel aux sentiments de haine et aux instincts violents; la civilisation moderne serait menacée par un débordement de passions sauvages.

a) La haine est un sentiment d'une importance considérable dans l'histoire des religions et dans le développement de l'idée de patrie; mais elle est devenue étrangère au socialisme contemporain.

La haine peut provoquer des bouleversements, ruiner une organisation sociale, jeter un pays dans l'ère des révolutions sanglantes; mais elle ne produit rien. Nos pères ont pu croire qu'il suffit de renverser le pouvoir pour permettre aux choses de prendre leurs cours naturel, pour que le règne de la raison commence. Nous avons acquis trop d'expérience pour accepter ce naïf optimisme; la succession de l'autorité ne reste jamais longtemps vacante; la tyrannie succède vite à la tyrannie. Les socialistes ne veulent plus se jeter dans l'inconnu.

La haine trouve bien moins d'aliments dans le droit historique que dans le droit naturel. Quand on dit aux pauvres que les détenteurs de la puissance (soit politique, soit économique) sont des voleurs, qui, depuis des siècles, usurpent ce qui ne leur appartient pas; quand on leur crie de se lever pour reprendre ce qui leur est dû; quand on leur dépeint l'existence des classes supérieures comme le seul obstacle qui empêche le bonheur du peuple; les pauvres en arrivent bientôt à croire que les dernières violences sont permises contre les ennemis de l'humanité.

Les excès de la Révolution nous ont montré à quelles extrémités peuvent arriver des hommes d'un naturel assez doux, quand ils ont acquis une haine violente de ce genre, fondée sur une conception passionnée du droit naturel. Le socialisme actuel est si loin de cette manière de penser qu'on a souvent reproché à l'école marxiste d'enseigner une sorte d'indifférence fataliste et d'ainsi engourdir les énergies populaires.

b). Beaucoup de difficultés proviennent de l'idée imparfaite que se font encore les socialistes de l'*évolution de la révolution*, dont on a beaucoup parlé dans ces dernières années. On peut distinguer trois moments :

1° La révolution est un ensemble d'accidents réunis sur un court espace, d'actes de violence se succédant au hasard, qui finissent par amener des conséquences importantes, surtout si les circonstances se trouvent être favorables à l'éclosion d'idées nouvelles et si des réformes pratiques sont opérées[1]; c'est ainsi que l'année 1848, avec ses événements imprévus, les incohérences des gouvernements, les émeutes et les répressions, a fini par amener une transformation profonde dans les manières de comprendre les questions sociales.

2° Un changement capital apparaît dans la notion de révolution, lorsque les novateurs ne mettent plus leurs principales espérances dans les actes de violence, mais arrivent à croire qu'ils peuvent utiliser les forces de l'État existant et les employer dans un but tout autre que celui en vue duquel la société actuelle les a organisées. On arrive ainsi à la *révolution légalitaire*, dont Engels a longuement parlé dans la préface à *la Lutte des classes en France*. L'opposition entre ce moment et le précédent est

(1) Souvent les réformes pratiques et désirées par la majorité font passer avec elles des réformes d'un autre caractère, qui agiront comme un ferment révolutionnaire plus tard.

tellement sensible que beaucoup de socialistes croient que la révolution légalitaire constitue l'abandon de tous les anciens principes ; les chefs des syndicats ouvriers ont quelque peine à croire que le mouvement prolétarien doive aboutir à des procédures parlementaires ; ils sentent, d'une manière plus ou moins confuse, que l'on ne saurait se contenter d'une solution de ce genre, tandis que les chefs du socialisme parlementaire semblent vouloir s'arrêter à ce stade.

3° La notion atteint son entier développement quand l'esprit éthique pénètre complètement la révolution ; la violence reste toujours ; mais elle n'est plus que l'effort nécessaire pour faire tomber de vieilles branches, pour donner de l'air à des créations jeunes et pleines de vie, pour assurer la victoire à des institutions ayant fait leurs preuves ; elle n'est que l'anticipation sur l'unanimité qui va se former incessamment et qui rendra les réformes intangibles.

Dans la vie réelle, ces divisions n'existent pas avec la netteté qu'on peut leur donner dans une analyse philosophique ; si le développement ne cesse d'ajouter, il ne supprime point les moments antérieurs, qui subsistent sous des formes subordonnées et souvent fortement altérées. On trouve la violence immédiate à l'origine de l'histoire du droit ; on la retrouve tout le long de l'histoire ; mais son rôle est plus ou moins considérable et ses effets plus ou moins redoutables. Au fur et à mesure que l'on avance, elle perd ses caractères de contingence aveugle et irrésistible ; elle devient, en même temps, moins sanglante. Tout d'abord il ne s'agit que de *renverser ;* peu à peu on se propose de *créer* ou de donner à des créations ébauchées une extension qu'elles ne pourraient prendre si on ne triomphait de la compression exercée par l'État traditionnel. Cette évolution commence par un moment où l'on conserve la *forme juridique* ancienne, sans avoir encore construit un contenu éthique capable de s'affirmer avec indépendance : c'est le moment légalitaire, qui est encore tout plein de violence et dans lequel on se figure avoir triomphé de la révolution brutale, parce qu'on respecte certaines formes du gouvernement. C'est un moment nécessaire, comme nous l'apprend l'histoire des institutions ; il faut passer par ce formalisme pour arriver à un nouveau droit. La troisième période est celle dans laquelle entre le socialisme contemporain avec ses organisations ouvrières : nous y trouvons nouveau le droit en action ; c'est le *moment de l'éthique vivante.*

C'est à la phase légalitaire que se rattache le préjugé scientifique si longtemps prépondérant dans les écoles socialistes ; on croyait que l'action du pouvoir serait des plus simples, parce qu'il n'aurait qu'à appliquer des formules scientifiques ! Je n'insiste pas sur ce point, car la superstition scientifique est fort en baisse aujourd'hui.

V

Le moteur de tout le mouvement socialiste est l'opposition qui se produit entre la morale et le droit, dès que la conscience arrive à un certain degré d'affinement, que l'homme ose regarder et réfléchir, qu'il raisonne sur les applications contestables des règles juridiques. Alors entrent en confit le *titre historique*, base de toute l'organisation sociale, et le *titre humain*, que la morale nous apprend à considérer. Cette opposition peut rester longtemps sans effet [1] ; mais il arrive toujours des cas où les

(1) La bienveillance peut intervenir pour rendre l'opposition moins sensible dans les circonstances qui n'offrent pas des conditions trop tragiques. La nécessité de corriger la raideur des lois par la bienveillance avait été reconnue par les anciens.

plaintes de l'individu opprimé nous semblent plus sacrées que les traditions, les nécessités de l'ordre et les principes sur lesquels repose la société ; à cet instant le droit historique est ébranlé et considéré comme indigne de l'homme. La morale ne nous fournit aucun moyen pour construire un système juridique nouveau ; elle n'apporte que des négations ; suivant nos habitudes d'esprit, notre éducation et nos tendances générales, nous ébauchons de nouvelles formes de droit.

Renan a souvent mis en évidence cette opposition, dont l'importance est si grande dans l'histoire ; Rome et la Grèce fondèrent, dit-il, l'État, le droit, la philosophie, la science ; mais leurs civilisations étaient trop dures [1] ; « Israël y apportera une addition, une correction capitale, le souci du faible, la *réclamation obstinée pour la justice individuelle* ». Et ailleurs il écrit [2] : « Israël a le premier donné une forme au cri du peuple, à la plainte du pauvre, à la réclamation obstinée de ceux qui ont soif de justice. » On a contesté que l'origine de cette œuvre de protestation morale fût vraiment israélite ; cela ne nous importe guère, car aujourd'hui nous sommes pénétrés de cet esprit moral ; d'ailleurs il n'est pas probable que l'influence juive disparaisse du monde désormais.

Dans cette élaboration morale, qui alimente la lutte des classes, on peut distinguer trois éléments d'une haute importance :

1° Le désir d'assurer au plus grand nombre : un respect plus complet de la dignité humaine par des lois plus justes, — et un contrôle plus efficace de l'application des lois par une conscience morale plus affinée ;

2° La protestation de l'opprimé, invoquant son titre

(1) *Histoire d'Israël*, t. III, p. 251.
(2) *Op. cit.*, t. V, p. 421.

d'homme contre les supériorités historiques ; — c'est vraiment ici que l'on pose l'individu contre l'État.

3° L'espérance de rendre la génération qui grandit au milieu de nous plus heureuse, plus éclairée et plus délicate au point de vue moral ; — c'est alors qu'on a complètement le sentiment du *progrès éthique*.

On oublie trop souvent que ces éléments ne dérivent point de la nature humaine ; qu'ils dérivent de certaines conditions historiques. Il est donc très essentiel de savoir pour quelles raisons la société actuelle présente des conditions favorables à ce mouvement, sans lequel le socialisme n'existerait pas. Nous vivons sur des ressources accumulées par nos pères ; il faut savoir si nous entretenons suffisamment la moralité dans le monde moderne. Je crois que beaucoup de socialistes regardent aujourd'hui l'avenir avec une certaine méfiance ; car presque tous les marxistes regrettent vivement l'exagération avec laquelle on a longtemps vanté les beautés du matérialisme [1].

Il est très vraisemblable que l'homme n'a pas une tendance bien marquée vers le progrès, et que nos pères se sont bercés d'illusions sur ce point, comme sur beaucoup d'autres. D'autre part il ne faut pas supposer que l'homme puisse agir sous l'influence d'une idée abstraite ; qu'il s'enthousiasme pour le bonheur de l'humanité future. Dès les premiers essais du socialisme contemporain, la notion du progrès indéfini a été abandonnée et on a poursuivi la réalisation prochaine d'un état meilleur ; Hégel a parfaitement interprété l'idée nouvelle quand il a dit que le but de notre action ne doit pas être un but qui fuit indéfiniment devant nous. Le socialisme a donc transformé la notion de progrès ; mais il a eu tort souvent de nous montrer un paradis terrestre tout près de nous ;

(1) On parle beaucoup en Allemagne de *revenir à Kant ;* c'est un bon signe.

aujourd'hui on commence à croire que le *grand jour* est encore bien éloigné. — Que va devenir le progrès?

Le sentiment du progrès, tel que je l'ai défini, se rapporte à des êtres qui sont très voisins de nous, aux enfants que nous voulons rendre meilleurs et pour lesquels nous n'hésitons pas à sacrifier nos plaisirs. Les théoriciens du socialisme ont, je crois, beaucoup trop négligé l'étude de la famille à ce point de vue [1] ; mais fort heureusement la pratique a été supérieure à la théorie : dans les pays de grande industrie les ouvriers sont très préoccupés de leurs enfants, cherchent à les faire instruire et veulent leur assurer un sort meilleur que le sort qu'ils ont connu. Nous sommes ainsi amenés à attacher une très grande importance au rôle de la femme dans le développement du socialisme ; car ce sentiment du progrès est bien plus puissant chez la femme que chez l'homme ; aussi peut-on dire que si le socialisme venait à périr, ce serait probablement du fait de la femme [2].

On a cherché à atténuer l'effet des sentiments que je viens de décrire, en accordant aux ouvriers des satisfactions honorifiques, des améliorations d'ordre matériel. Pour que le socialisme résiste aux efforts des patrons, il

(1) Ce sera l'honneur de Le Play d'avoir reconnu l'importance capitale des sentiments familiaux sur l'allure générale des sociétés : suivant le régime établi dans la famille on peut avoir des sociétés misonéistes ou des sociétés inquiètes, agitées, n'ayant aucune préoccupation de l'avenir. Les sociétés progressives se placent dans une position intermédiaire: Le Play avait prétendu définir, exactement, ce juste milieu.

(2) La femme est la grande éducatrice du genre humain, moins encore peut-être des enfants que de l'homme: l'amour transforme l'homme et discipline ses instincts; c'est la femme qui nous moralise; aussi le respect de la femme est-il un élément très essentiel de la marche vers le socialisme. — C'est ici le lieu de rappeler un courageux discours de M. E. Vandervelde à des socialistes belges. « Combien de vous s'indigneraient justement s'ils étaient grossièrement apostrophés, rudoyés, brutalisés par un contremaître ; et combien de ceux-là font supporter à leurs femmes et à leurs enfants le rude traitement qu'ils ne toléreraient pas de la part de leur maître. » (Destrée et Vandervelde, *Le socialisme en Belgique*. Giard et Brière, éditeurs, 1898, p. 252.)

faut que le prolétariat ait acquis une idée claire de sa *mission historique*. Les théoriciens n'ont pas beaucoup écrit sur ce sujet; mais le peuple a, presque toujours, bien compris quel rôle il avait à remplir; Marx a, d'ailleurs, donné sur cette question des indications générales excellentes, qui permettent d'exposer le développement de la mission historique.

1° Dans le premier moment les classes ouvrières des pays les plus avancés industriellement sont les *champions* du prolétariat tout entier; non seulement elles font pour lui des expériences souvent douloureuses, mais encore leurs victoires se répercutent sur les pays voisins; la législation anglaise a servi de modèle et les ouvriers du continent ont obtenu des réformes que leurs forces ne leur auraient pas permis d'imposer. C'est ainsi que l'Internationale dit que le concours théorique et pratique des régions fortement industrialisées est nécessaire pour l'émancipation du travail; l'internationalisme des travailleurs se forme au moment où cette nécessité est comprise.

2° Le prolétariat donne son appui à la fraction de la bourgeoisie qui défend les institutions démocratiques; la lutte prend ici un caractère paradoxal et semble contraire au principe même de la lutte des classes ; quelques écrivains socialistes ont dit que c'était duperie de soutenir des exploiteurs du peuple ; et les conservateurs ont, plus d'une fois, cherché à profiter des conflits d'intérêts pour combattre les libéraux. Dès que le peuple a été touché par l'esprit socialiste, il n'hésite pas; il n'écoute point les théoriciens; il marche à côté des bourgeois sans faire de marchandage. Le caractère désintéressé de la lutte apparaît ici.

3° Lorsque les efforts du prolétariat ont été vains, lorsque les forces gouvernementales sont assez puissantes pour que les desseins criminels du pouvoir ne puissent

être arrêtés, alors l'Internationale recommande de protester et de revendiquer les droits de la Justice et de la Morale. Plus d'un théoricien socialiste ne manquerait pas de crier à l'idéologie et à l'utopie, si nous n'étions en présence d'une règle donnée par Marx lui-même.

Dans le troisième moment, l'esprit est complètement dégagé des préoccupations propres à la vie de classe; les intérêts, les systèmes juridiques capables de protéger les travailleurs, les réformes politiques destinées à augmenter leur influence dans l'avenir, tout cela s'est évanoui; — nous sommes en présence de purs sentiments de révolte provoqués par la violation des règles normales de la conduite. L'esprit est complètement affranchi; le terme extrême de l'éthique est atteint [1].

VI

Les plus belles théories ne valent que par leur application; le but de l'éthique est de fixer des règles pour la conduite normale; les traités éthiques d'Aristote sont des études sur la conduite que doit tenir un Athénien respectable. La morale ainsi entendue est en rapport très intime avec les institutions du pays, et ce n'est pas sans raison que les anciens ont considéré la morale comme une partie de la politique. Cette manière de comprendre les choses

(1) Pour être tout à fait complet, il aurait fallu examiner le moment moyen, qui s'intercale entre le système des désirs, protestations et espérances, dont j'ai parlé, et la mission du prolétariat. Ce moment moyen a été presque exclusivement considéré par les anarchistes et négligé par les socialistes. Au point de vue de l'éducation, il faut bien considérer l'homme en présence de lui-même et étudier son auto-formation morale; les socialistes ont trop souvent cru que le milieu agit d'une manière automatique, et, comme je l'ai dit plus haut, ne se sont guère occupés des conditions qui sont nécessaires pour perfectionner nos sentiments moraux. Il y a une lacune grave dans l'éthique socialiste.

nous semble aujourd'hui insuffisante, parce que nous ne considérons plus la Cité comme une unité et que nous nous reportons toujours à sa division en classes.

Le principe de la conduite n'est pas un principe que l'on puisse déduire de théories philosophiques; il faut le chercher dans la pratique et voir comment, en fait, on apprécie la conduite des hommes. Il est facile d'observer que la conduite est surtout jugée d'après la corrélation qui existe entre elle et certaines institutions considérées comme essentielles pour une classe. Il y aurait lieu, certainement, de faire ici des distinctions; mais on peut dire que, dans les pays où le socialisme a atteint une certaine maturité, la conduite socialiste normale est celle qui est favorable au progrès des institutions socialistes. Cette formule approximative me paraît suffisante pour les développements que j'ai à donner ici.

Une remarque s'impose tout d'abord : il ne faut pas croire que le progrès des institutions consiste dans tout avantage matériel réalisé au profit d'une organisation ouvrière; un avantage matériel pourrait, dans certains cas, résulter du mensonge et de la duplicité; ce serait un regrès de l'institution. Quand je parle d'institutions, j'entends parler d'organisations pénétrées par l'esprit socialiste; il ne faut jamais séparer l'âme et le corps.

Pendant longtemps les théoriciens du socialisme ont été peu favorables aux institutions; ils soutenaient, notamment, que les coopératives ne sont pas de véritables organes socialistes. Cette manière de voir est à peu près abandonnée par tout le monde; il ne faut pas, en effet, s'arrêter aux formes extérieures; celles-ci peuvent se ressembler beaucoup, alors que le fonctionnement diffère totalement; en Belgique, il existe des sociétés catholiques et des sociétés socialistes, ayant des statuts très analogues, fondées pour satisfaire des besoins maté-

riels à peu près identiques; et cependant les résultats obtenus ne se ressemblent guère ! Les institutions doivent être surtout comparées d'après leur *contenu psychologique*, c'est-à-dire d'après les sentiments qu'elles développent chez leurs adhérents [1].

Les institutions exercent une action éducatrice puissante; et à ce point de vue on ne saurait exagérer leur importance, car il est nécessaire, comme je l'ai déjà dit, d'agrandir l'héritage d'idées morales que nous avons reçu de nos pères. Quand on étudie une coopérative, il est bien moins important de savoir quelle remise a été faite aux associés que de connaître ce que ceux- ci ont gagné en moralité; on doit chercher s'ils sont devenus plus capables de comprendre leurs intérêts, de faire leurs affaires par eux-mêmes, d'apprécier à sa juste valeur la solidarité prolétarienne.

Lorsque les institutions étaient encore peu développées, les socialistes attachaient une grande importance à la description des Cités de l'avenir. On peut poser en règle générale, confirmée par beaucoup de faits, que l'espèrance de la vie parfaite se dissipe d'autant plus complètement que les institutions occupent davantage l'esprit des hommes; c'est ainsi que les prophéties millénaires finirent par ne plus intéresser que quelques chrétiens exaltés lorque l'Église se fut organisée. Le même phénomène se produit aujourd'hui dans les milieux socialistes et doit être examiné de près.

Ce passage de l'espérance de la vie parfaite à la pratique d'une vie tolérable et animée de l'esprit nouveau,

(1) Parmi les causes de l'opposition que les théoriciens ont faite, si longtemps, aux institutions, il faut noter l'exagération de l'esprit logique: aucune institution n'est simple; toujours on y trouve des imperfections et des contradictions; — il ne peut en être autrement puisque dans une institution le droit et la morale doivent coexister et manifester, par suite, leurs contrariétés.

constitue ce qu'on doit appeler *le passage de l'utopie à la science;* la science, en effet, ne se propose jamais que des fins accessibles par nos forces actuelles, que des problèmes dont les éléments de solution existent; Marx dit qu'un problème est posé seulement à l'époque où la solution est ainsi devenue possible. Aujourd'hui le prolétariat est partout préoccupé de pratique et s'intéresse peu aux dogmatismes; il s'efforce de tirer parti de tous les éléments qu'il trouve dans la société capitaliste pour créer des institutions qui lui soient propres, pour obtenir de meilleures conditions de vie, pour faire changer la législation. Il fait ainsi vraiment œuvre de science; c'est là ce qu'on a appelé le *mouvement*.

On s'est demandé si les vieilles espérances doivent disparaître complètement, se dissiper au fur et à mesure que le mouvement acquiert de l'importance; quelques-uns l'ont cru et ont écrit : « Le mouvement est tout et la fin n'est rien. » Cette formule de M. Bernstein a soulevé un grand scandale en Allemagne; une discussion fort confuse s'est engagée à ce sujet entre les socialistes; il s'agit d'une question éthique de la plus haute importance.

La conduite doit être considérée à deux points de vue distincts : on doit examiner le côté extérieur, chercher quels sont ses effets dans la société, la définir par ses corrélations avec les institutions; mais il faut aussi examiner le côté intérieur, la traiter comme une *conduite d'hommes libres* et chercher à comprendre l'état psychologique correspondant à une *décision droite*. Le but de l'éducation n'est-il pas de fixer dans notre esprit une *intention* si ferme et si dominante que nous arrivions à nous décider sans hésitation, que nous accomplissions (comme le dit Hegel) nos devoirs comme une chose qui nous soit propre, sans le concours de la réflexion qui

choisit? Ce côté intérieur, cet ensemble de sentiments, cette intention fixe et dominante, doivent être examinés par le philosophe, en même temps que le côté extérieur : les deux points de vue ne peuvent jamais être séparés.

Au premier abord, il semble impossible de définir un état psychologique de ce genre; plus l'intention a acquis de fixité et de force, plus elle échappe à l'examen de notre conscience; mais l'expérience nous a appris à définir des causes de cette nature au moyen des effets qui se réalisent dans des cas très simples, alors que les causes atteignent leur *pleine perfection*. L'éducation chrétienne a pris pour base bien plus les légendes des hagiographes que les récits des historiens critiques; ces légendes fournissent l'illustration des vertus chrétiennes poussées jusqu'à l'état héroïque; les habitudes que l'on veut développer sont ainsi clairement présentées à notre conscience sous la forme d'exemples où la droite intention a produit ses effets les plus caractéristiques.

Il nous est possible, de même, de juger nos intentions socialistes en pensant à un régime où n'existeraient plus les traditions bourgeoises, où la hiérarchie et la propriété auraient disparu : ce régime a été qualifié d'*état final*. Il est inutile de discuter longuement sur cet état final; il suffit de nous en représenter seulement l'allure générale pour que nous puissions apprécier l'identité des états psychologiques correspondant à ce régime avec nos états psychologiques actuels.

Il ne faut pas établir de comparaisons formelles entre le présent et cette *fin imaginée*, chercher dans quelle proportion une institution présente se rapproche ou diffère du vrai socialisme; on a commis souvent des erreurs de ce genre, qui montrent qu'on n'a pas toujours compris l'opposition des points de vue extérieur et intérieur. On a ainsi discuté, fort inutilement, sur la question de savoir

si les socialistes, en réalisant certaines réformes, abandonnent ou n'abandonnent pas leur idéal. *Toutes les question de quantité sont ici oiseuses;* l'intention ne se mesure pas; elle conserve sa qualité, si minimes que soient les effets; c'est un principe que l'enseignement chrétien a popularisé depuis fort longtemps[1]. L'intention socialiste peut être parfaite dans la création d'une petite société ouvrière.

Renan a dit[2] : « Nous avons à expliquer la vie, à lui donner un but... Il faut que nous donnions aux hommes un motif de vivre, et de bien vivre, sans rien alléguer de ce qu'ils pourraient traiter de leurre et de promesse déloyale. » Nous ne trompons point les hommes en leur recommandant d'engager leur vie dans un réseau d'institutions socialistes et de donner une signification socialiste à leur action. Peu importe dès lors que le communisme vienne tôt ou tard, qu'il doive être précédé d'étapes plus ou moins nombreuses : l'essentiel est que nous sachions nous rendre compte de notre propre conduite. Ce qu'on appelle le but final n'existe que pour notre vie intérieure. M. Faguet écrivait récemment : « Le régime socialiste n'est pas seulement de l'utopie, comme on le dit ordinairement; il est de l'*uchronie*. Il ne se place pas dans le temps. » L'éminent écrivain se trompe : le régime final imaginé par les socialistes n'est pas susceptible d'être fixé à une date déterminée, par une prévision sociologique ; il est dans le présent ; il n'est pas en dehors de nous; il est dans notre propre cœur. Le socialisme se réalise tous les jours[3], sous nos yeux, dans la mesure où nous parvenons à concevoir ce qu'est une

(1) Le royaume des cieux accordé à celui qui donne un verre d'eau au nom de Jésus.

(2) *Histoire d'Israël*, t. III, p. 252.

(3) C'est une des pensées maîtresses du livre cité de M. Merlino.

conduite socialiste, dans la mesure où nous savons diriger les institutions et dans la mesure, par suite, où l'éthique socialiste se forme, dans notre conscience et dans la vie sociale.

Quand ces principes seront bien compris, on cessera d'être illusionné par la perspective d'une catastrophe qu'on attend en vain et d'un communisme qui semble s'éloigner indéfiniment; alors on transformera les doctrines anciennes, qui de sociologiques deviendront éthiques

VII

Le socialisme a-t-il quelquefois essayé de formuler des règles de conduite ? Il est assez curieux que dans le Manifeste du parti communiste, rédigé en 1847 par Marx et Engels, on ne trouve presque rien à ce sujet; les deux auteurs se bornent à constater la décomposition de l'éthique bourgeoise ; les conseils pratiques renfermés dans ce document célèbre se rapportent, à peu près exclusivement, à la politique que devraient suivre les représentants des classes ouvrières en cas de révolution victorieuse. Dix-sept ans plus tard Marx écrivait l'Adresse inaugurale de l'Internationale, qui ne le cède point en importance au Manifeste de 1847 et qui en diffère totalement au point de vue éthique. Dans l'intervalle, Marx avait vécu en Angleterre ; il avait assisté au grand développement des trade-unions du *nouveau modèle* et vu ce qu'avaient produit les sociétés coopératives ; en 1847 il n'avait pu connaître que des associations peu nombreuses et peu solides ; ses idées sur l'éthique se précisaient donc au fur et à mesure que les institutions ouvrières grandissaient et manifestaient leurs caractères propres.

La première règle de l'Internationale est d'une importance capitale, car elle permet de séparer immédiatement le socialisme prolétarien des réformes tentées par l'État, par l'Église, par les philanthropes. « L'émancipation de la classe ouvrière doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes. » On fait appel ici aux sentiments de l'énergie et de la responsabilité : les ouvriers ne doivent pas solliciter une amélioration de leur sort, plaider leur cause au tribunal des classes dirigeantes et espérer qu'on leur accordera quelque chose en vertu d'un droit naturel ; ils doivent s'organiser eux-mêmes, et ne s'en prendre qu'à eux-mêmes si leur courage, leur solidarité et leur abnégation ne les rendent pas capables d'atteindre un état meilleur.

Le principe de l'abolition de toute distinction de classes, déjà posé dans le Manifeste de 1847, fait l'objet de la seconde règle ; le socialisme ne poursuit pas une émancipation partielle du prolétariat ; il ne représente pas les intérêts d'un Quatrième État, derrière lequel resterait un Cinquième État, comme on l'a dit souvent et comme on commence à le répéter encore. Nous sommes ici en présence d'une notion purement éthique, niant toute différenciation morale, s'opposant au maintien d'aucun titre traditionnel. Aujourd'hui beaucoup d'auteurs reculent devant la difficulté de réaliser un pareil précepte et, dans un livre récent, M. Van Kol a émis l'avis[1] que la disparition des classes n'était que *probable*, que peut-être on verrait renaître un prolétariat inférieur, qu'au lendemain d'une révolution victorieuse le Quatrième État pourrait peut-être s'octroyer des privilèges. Que nous sommes loin de l'Internationale qui avait dit : « La lutte pour l'émancipation de la classe ouvrière

(1) *Socialisme et liberté*, Giard et Brière, éditeurs, Paris, 1898, p. 193.

n'est pas une lutte pour des privilèges ou des monopoles de classe, mais pour l'établissement de droits et de devoirs égaux et pour l'abolition de tout régime de classe ! »

Sans doute ce *but final* peut être difficile à réaliser ; cette émancipation totale et simultanée peut paraître chimérique à nos contemporains habitués à l'idée d'évolution ; nous sommes ici en dehors de la science ; nous posons le principe éthique fondamental du socialisme, qui doit rester inébranlable pour diriger toute notre pensée et pour orienter notre action dans le sens socialiste.

J'ai déjà parlé de la troisième règle relative à l'émancipation économique et j'ai dit quel sens on doit lui attribuer. Je ne m'arrête pas non plus à la solidarité des travailleurs, parce que j'en ai parlé plus haut. Mais il est nécessaire de bien peser la valeur des deux déclarations qui précèdent les statuts. Dans le texte primitif de 1864 on lisait : « Ils considèrent comme un devoir de réclamer pour tous les droits d'homme et de citoyen. Point de devoirs sans droits. » Dans la rédaction définitive, cette formule a été simplifiée : « Pas de devoirs sans droits, pas de droits sans devoirs. » Au fond la pensée est la même et l'Internationale veut protester contre les doctrines souvent émises sur la prédominance des devoirs sur les droits, en même temps qu'elle veut réaliser l'exercice du pouvoir politique pour tous les hommes.

Enfin « toutes les sociétés et les individus qui adhèrent [à l'Internationale] reconnaîtront comme base de leur conduite envers tous les hommes, sans distinction de couleur, de croyance et de nationalité, la Vérité, la Justice et la Morale ». Il ne s'agit pas ici d'une déclaration purement théorique, d'un appel à des principes abstraits de droit naturel, comme on l'a dit quelquefois ; Marx pose une règle pratique ; il demande que les hommes et les nations respectent les coutumes que l'on considère comme nécessaires à la vie honorable entre gens d'une même race, d'une même religion, d'un même pays.

Les socialistes sont-ils restés fidèles aux principes de l'Internationale ? Il faut ici faire une distinction ; il faut distinguer parmi les socialistes des gens plus ou moins bourgeois. Cette séparation ne doit pas être basée sur les origines, car il y a parmi les bourgeois des idéologues dont l'esprit est devenu purement prolétarien, comme Marx l'avait signalé dans le Manifeste de 1847. En général, les écrivains socialistes oscillent entre des tendances bourgeoises et des tendances prolétariennes ; mais les ouvriers et les hommes qui participent effectivement au mouvement ouvrier sont demeurés fidèles aux principes de l'Internationale. On se rendra compte facilement de cette vérité en suivant l'action du groupe qu'on nomme *allemaniste*, qui a été presque complètement exempt d'influences bourgeoises. En tête de son journal *le Parti ouvrier* on retrouve la première règle de l'Internationale ; il suffit de lire cet organe pour voir qu'un esprit vraiment prolétarien l'anime tout entier.

Dans une affaire récente les camarades d'Allemane ont, presque tous, marché avec une ardeur admirable pour la défense de la Vérité, de la Justice et de la Morale : c'est la preuve que dans les groupes prolétariens l'idée éthique n'a point perdu de son importance, — alors que les socialistes, qui se réclament de la science, se demandent si le Droit et la Morale ne sont pas des mots vides de sens ! Avec les prolétaires socialistes on a vu marcher le grand orateur, qui a montré que dans les classes bourgeoises il y a toujours des hommes capables de comprendre le mouvement socialiste et de le représenter aux heures des crises décisives : la conduite admirable de Jaurès est la plus belle preuve qu'il y a une éthique socialiste.

VIII

LA MORALE DE TOLSTOI

Par MAXIME KOVALEVSKY
Ancien professeur à l'Université de Moscou.

(24 février 1899.)

Mesdames, Messieurs.

Toute la philosophie de Tolstoï se réduit à la morale ou plutôt, pour employer une locution qui lui est propre, à la solution de ce problème : quel est le but de la vie ?

Il reproche avec aigreur aux prêtres et aux savants qu'il surnomme « pharisiens et scribes », de ne point se préoccuper de cette question ou de lui donner une solution partielle et par cela même insuffisante. Il déclare, non sans raison, qu'aux yeux des interprètes attitrés de la foi « la vraie vie est un mal, dont la réparation est dans l'avenir, au delà de la tombe. Tout ce que l'homme peut faire pour acquérir le bien, non dans cette vie, mais dans la vie future, c'est de croire à la doctrine que lui enseignent les prêtres et de pratiquer les cérémonies qu'ils lui imposent[1] ». Mais il commet une étrange confusion, lorsqu'en identifiant avec la science quelques théories soi-disant matérialistes, il dénonce les savants comme coupables de professer cette doctrine, « que la vie personnelle et animale est le seul bien possible, que le but que doivent se poser les êtres vivants se réduit à la conser-

(1) *De la vie*, p. 31 et 32.

vation de l'individu et de l'espèce, à la reproduction d'êtres semblables et à la lutte pour l'existence[1] ». Je suis tout étonné de trouver parmi les penseurs que vise cette critique le créateur de la philosophie positive, l'apôtre de la religion de l'humanité, Auguste Comte[2], c'est-à-dire celui des penseurs modernes qui, tout en réduisant le problème de la science à l'étude des phénomènes et non de l'essence des choses, a cru néanmoins possible de donner pour règle de conduite aux hommes la poursuite du plus grand bien de leurs semblables et le souci constant de l'avenir de l'humanité. J'ai d'autant plus lieu d'en être émerveillé que Tolstoï a été initié aux idées de Comte, je pourrais dire en ma présence, et que la doctrine positive lui a été on ne peut mieux exposée par M. Frey, un membre de l'Église positiviste de Londres.

N'espérant point trouver de réponse à la question : « quel est le but de la vie » ni chez les théologiens tant catholiques que protestants ou orthodoxes, ni dans les livres des savants et des philosophes, Tolstoï fit appel à une interprétation on ne peut plus personnelle et souvent fantaisiste des Évangiles. Il nous fait connaître ainsi que suit son « état d'âme » au moment où les préoccupations littéraires et pédagogiques ayant perdu pour lui tout attrait, il se trouva placé « devant ce dilemme affreux de résoudre sur-le-champ le problème du vrai but de la vie ou de mettre volontairement un terme à ses jours ».

« A cinquante ans, écrit-il, dans la préface de son interprétation des Évangiles, après m'être interrogé moi-même et avoir interrogé les sages de ma connaissance sur ce que j'étais et sur le sens de ma vie, après avoir obtenu

(1) *De la vie*, p. 26.
(2) *Ibid.*, p. 17 et 24.

cette réponse que j'étais une réunion fortuite d'atomes et que ma vie était vide de sens et mauvaise, réponse qui m'avait désespéré et presque mené au suicide, après m'être ensuite rappelé comment jadis, dans mon enfance, lorsque j'avais encore la foi, la vie avait eu un sens pour moi, et après avoir vu comment la grande masse des hommes autour de moi, ayant la foi et n'étant pas corrompue par la richesse, menait une vie véritable et pleine de sens..... j'ai essayé une fois de plus de comprendre quelle réponse donnait le christianisme à ces hommes que je voyais vivre d'une vie véritable... C'est dans les Evangiles que j'ai trouvé expliqué ce sens de la vie qui permet aux hommes de vivre vraiment. Mais dans ce qu'est aujourd'hui devenu le christianisme j'ai aperçu en même temps que cette source d'eau pure et vivifiante une quantité de boue et de vase qui s'y trouve mêlée et qui seule m'avait empêché de voir la pureté de cette eau [1]. »

On pourrait conclure de cette confession que la morale de Tolstoï est une morale purement religieuse. Il n'en est rien pourtant, car le christianisme, tel qu'il l'entend, est une doctrine sans dogmes, sans culte extérieur, n'exigeant de la part de ses adeptes ni la reconnaissance de son origine divine, ni la foi en une vie future, où les bons seraient récompensés et les méchants punis. Tolstoï fait dire à Jean l'Évangéliste (liv. I, v. 1) : « Le fondement et le commencement de toutes choses est la compréhension de la vie. La compréhension de la vie tient la place de Dieu, la compréhension de la vie est Dieu. » Cette interprétation douteuse de la doctrine du logos permet à Tolstoï de réduire le rôle des Évangiles à la révélation de cette vérité que la source première de la vie, je

(1) *Les Evangiles*, traduction de M. Wyzeva, p. 10 et 11.

me sers des propres termes de l'auteur, n'est pas un Dieu extérieur aux choses, mais simplement la compréhension même de la vie : « Ceux qui comprennent, continue Tolstoï en précisant davantage sa pensée, qu'ils ne vivent pas dans la chair, mais dans l'esprit, ceux-là seuls possèdent la vie véritable. Et c'est cette vie véritable que Jésus-Christ est venu enseigner aux hommes. »

Ainsi tout en admettant ce point de vue purement théologique que la vie de l'esprit doit nécessairement former la contre-partie de la vie animale, Tolstoï prétend qu'elle poursuit un tout autre but que celui que lui donnent les Églises chrétiennes. Il ne s'agit point pour lui d'identifier la vie de l'esprit avec le service de Dieu. « Personne, déclare-t-il, n'a vu, ni ne peut voir, ni ne peut connaître un Dieu extérieur ; il en résulte que notre vie ne saurait avoir pour but de servir un tel Dieu [1]. » La vie de l'esprit consiste pour Tolstoï non dans le culte de la Divinité [2], mais dans le souci constant de rendre les hommes heureux [3]. Ceci n'est possible qu'à la condition de remplir les cinq commandements suivants :

Premier commandement : Il ne faut faire injure à personne, ni éveiller le mal en personne, car du mal ne peut résulter que le mal [4].

Second commandement : Il ne faut pas entretenir de rapports sexuels avec les femmes, et il ne faut pas abandonner la femme que l'on a possédée.

Troisième commandement : Il ne faut jamais rien jurer,

(1) *Les Évangiles*, p. 36.
(2) *Ibid.*, p. 36.
(3) *Ibid.*, p. 50.
(4) Vivre, c'est accomplir la volonté du Père, c'est-à-dire ne pas se soucier de sa chair et faire du bien aux autres ; ne pas vivre, c'est s'occuper de soi-même et ne pas faire de bien aux autres (*Ibid.*, p. 87). Consulter aussi le recueil, intitulé *Plaisirs vicieux*. M. Halperine y donne la traduction du morceau intitulé par Tolstoï *le Travail* et qui lui fut suggéré par la lecture de l'opuscule de Bondarev (p. 153 à 175).

attendu qu'il est toujours impossible de promettre quoi que ce soit, l'homme étant tout entier dans la main du Père (c'est-à-dire de l'Esprit qui règle la conduite de l'Univers) et attendu que les serments peuvent être employés à de mauvais usages.

Quatrième commandement : Il ne faut pas résister au mal, mais au contraire supporter toutes les injures et faire davantage encore que ce qui est demandé. Il ne faut pas juger ni engager de procès, attendu que tout homme lui-même est plein de fautes et n'a pas le droit d'en remontrer à autrui. En se vengeant on apprend aux autres à se venger.

Cinquième commandement : Il ne faut établir aucune différence entre ses compatriotes et les étrangers, car tous les hommes sont les enfants d'un même père[1]. »

Nous avons là toutes ou presque toutes les bases de la morale de Tolstoï, je dis presque, car à la distance de plusieurs années de l'époque où fut conçue cette façon on ne peut plus personnelle d'entendre les Évangiles, le grand écrivain russe ajouta à ces préceptes négatifs, qui en somme recommandent plutôt l'abstention de certains actes que l'accomplissement d'un devoir précis, une règle de conduite positive, dont le germe se trouve dans ce précepte de la Bible : « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front. » Impressionné par l'exemple d'un colon de la Sibérie, nommé Bondarev, qui avait gagné, en travaillant, non seulement le bien-être matériel, mais encore le repos de son âme et recommandait dans ses écrits la même pratique indistinctement à toutes les classes de la société, Tolstoï se crut autorisé à déclarer ce qui suit : « Faites du travail physique la tâche principale de votre existence, et c'est alors seulement que vous

(1) *Les Évangiles*, p. 72.

aurez réuni les conditions nécessaires à une vie normale[1]. »

Voyons maintenant quels sont les développements que Tolstoï donne à ces principes qu'il prétend avoir trouvés dans les livres du Nouveau et du Vieux Testament.

Arrêtons-nous d'abord à sa doctrine de la non-résistance au mal par la force, doctrine qui donne un cachet d'originalité à tout l'enseignement moral de notre auteur.

2. Le changement d'orientation qui s'est opéré dans les idées de Tolstoï correspond, quant au temps, à l'essor considérable pris en Russie par la propagande terroriste. Cette propagande aboutit, comme on sait, au meurtre d'Alexandre II et au renvoi aux calendes grecques de la réforme politique, préparée par Loris Mélikov et qui tendait à doter l'empire des tzars plutôt d'un semblant que de la réalité des institutions représentatives. Aussi s'explique-t-on la raison qui détermina Tolstoï à donner un développement si considérable à un des dogmes de la nouvelle conception de la vie, à celui qui consiste à proscrire l'usage de la force même dans la poursuite du bien. Dans le morceau intitulé *Profession de foi* et qui, à l'origine, n'était qu'une lettre privée adressée à un ami, Tolstoï déclare de la façon la plus formelle ce qui suit : « A la demande : Ne faut-il pas prendre la défense des hommes, au risque même de recourir à la force?... il n'y a pas d'autre réponse à donner : Non, on ne doit pas employer la force pour secourir et défendre ses semblables, parce que le bien ne peut être accompli à l'aide de la violence, c'est-à-dire du mal. »

A l'époque où fut formulée cette soi-disant loi morale de la non-résistance par la force, j'avais l'occasion de

(1) *La loi de travail dans l'argent et le travail*, p. 297.

me rencontrer avec Tolstoï dans le salon de la comtesse Anne Olsoufief.

Pour contredire l'apôtre de cette nouvelle doctrine, on rappela devant lui, en les approuvant, les paroles de Mill, quant à l'impossibilité du régime de liberté chez un peuple, où toute attaque personnelle non justifiée ne serait pas immédiatement réprimée par les assistants, bien entendu par des voies de fait. Tolstoï sortit sans répondre. Je sus plus tard qu'il avait gardé rancune à l'interlocuteur pour cette simple citation, pourtant bien inoffensive.

Que la pensée de Tolstoï, au moment de la proclamation de son dogme quiétiste, était rellement obsédée par les faits douloureux qui venaient de se produire, nous en trouvons la confirmation dans le texte même de sa Profession de foi. « Bien souvent, écrit-il, j'ai trouvé également ridicules les raisonnements des prêtres et des révolutionnaires avec lesquels j'avais l'occasion de causer et qui considèrent la doctrine évangélique comme le moyen d'atteindre un but purement extérieur. Prêtres et révolutionnaires ont cependant des opinions diamétralement opposées ; mais tous nient avec le même acharnement la doctrine fondamentale du Christ. Les premiers ne demandent qu'à traquer et à écraser les hérétiques, à encourager les tueries et les exécutions de leurs bénédictions et de leurs prières. Quant aux révolutionnaires, ils ne sauraient poursuivre d'autre idéal que celui de détruire par la violence ce désordre effroyable qu'on appelle l'ordre et qui nous régit[1]. » A cette condamnation de la pratique révolutionnaire, même dans le cas où elle serait dirigée vers l'établissement de l'ordre nécessaire sur les ruines du désordre existant, se rattache la critique

(1) Voyez la *Profession de foi de Tolstoï*, dont la traduction a paru dans le recueil de Halpérine intitulé *Plaisirs cruels*, p. 258 et 259.

de l'attitude prise en particulier par les terroristes russes. « Notre jeunesse intellectuelle, écrit Tolstoï, a dépensé sa vie à vouloir le bien, elle n'a cessé de se sacrifier afin de hâter l'avènement du règne de la vérité. Quel a été le résultat ? Nul. On a inutilement gaspillé de grandes forces morales. Si à la place des terribles sacrifices auxquels cette jeunesse s'est résignée, si au lieu de recourir à des coups de revolver, à des explosions ou à l'ouverture d'imprimeries clandestines, ces jeunes gens avaient simplement pratiqué la doctrine du Christ, si, tout en évitant cette tension de force inimaginable, deux ou trois douzaines d'hommes, disons une centaine, s'étaient contentés de déclarer à ceux qui étaient chargés de les enrôler dans les troupes : nous ne pouvons servir comme assassins, car nous croyons à la doctrine du Christ, que vous professez vous-mêmes, s'ils avaient agi de la même sorte dans d'autres occasions, en refusant de prêter le serment, en déclarant ne point vouloir juger leurs semblables ou donner leur appui à la violence qui consacre la propriété... Ce qui s'en serait suivi, je l'ignore ! Mais je sais que cela nous aurait rapproché du but, et que c'est là la seule façon de procéder vraiment féconde[1]. »

Eh bien ! depuis que ces paroles ont été écrites, les faits ont répondu à la question soulevée par Tolstoï. Et il faut reconnaître que cette réponse a été tout autre que celle à laquelle il s'attendait. Les quelques individus qui s'étaient refusés à servir dans l'armée ont été envoyés dans les bataillons disciplinaires et y ont trouvé la mort. Quand le même mouvement d'opposition se manifesta au Caucase au sein de la secte des Douchoborzi (ou lutteurs de l'Esprit) qui, ayant toujours été contraires à l'effusion du sang, n'ont point voulu se soumettre à la protestation

(1) Voyez la *Profession de foi de Tolstoï*, dont la traduction a paru dans le recueil de Halpérine intitulé *Plaisirs cruels*, p. 273.

du serment militaire, on les a d'abord privés de leurs biens et mis ensuite en demeure de prendre la route de l'exil, d'émigrer au Canada au nombre de deux à trois mille hommes. Tous ces faits n'ont pas empêché le recrutement régulier de l'armée russe. D'autre part, il serait ridicule de mettre les doctrines de Tolstoï en rapport de causalité avec les déclarations pacifiques du tzar et la conférence du désarmement convoquée par le cabinet de Saint-Pétersbourg. Ainsi le résultat général atteint par Tolstoï et ses adeptes a été nul, ni plus, ni moins que celui poursuivi par la propagande des terroristes.

Notons en passant la contradiction dans laquelle tombe Tolstoï en se déclarant d'une part hostile à l'ouverture de typographies clandestines, c'est-à-dire en définitive à la paisible propagande des idées par la voie de la presse, et en invitant d'autre part ses compatriotes à refuser le service militaire, c'est-à-dire à prendre part à la constitution de cette force sans laquelle nul gouvernement ne peut atteindre le but pour lequel il est établi et qui est celui du maintien de l'ordre existant, ordre réel ou prétendu.

Je ne vois pas pourquoi d'ailleurs ce refus d'obéissance ne devrait avoir lieu que quand il s'agit du service militaire ; pourquoi il ne serait pas étendu également au payement de l'impôt, si nécessaire au maintien de l'armée et de la flotte, à moins que Tolstoï ne se sente lié par cette parole du Christ : Donnez à César ce qui est à César, parole qui d'ailleurs comporte, à mon avis, un sens beaucoup plus large et contient une sorte de reconnaissance par les fidèles de tout ordre civil établi. Je me crois également autorisé à dire, en m'appuyant sur l'histoire des révolutions politiques qui ont agité l'Europe dans ces trois derniers siècles, que le refus du service militaire et du payement de l'impôt, suivi ou non suivi de répression, a toujours servi de prélude au renversement violent de

l'ordre existant. Il en fut ainsi en Angleterre sous Charles Ier et en France à la fin du siècle dernier. Hampden, en refusant de payer le *ship money* et les gardes françaises, en ne voulant point obéir à l'ordre de charger la foule des émeutiers, représentent chacun à leur façon le premier acte du drame, qui a abouti au renversement de la royauté de droit divin et au transfert de la souveraineté dans les mains du peuple et de ses représentants. — Ainsi, la doctrine de Tolstoï est au fond révolutionnaire. Il ne faut pas croire d'ailleurs que l'auteur ne s'en rende point compte. Il a le courage d'aller jusqu'au bout de son système, de tirer de ses idées fondamentales toutes les conclusions qu'elles comportent. Aussi ne recule-t-il point devant la condamnation de n'importe quelle institution, se maintenant par la force. Très instructif est à cet égard le morceau intitulé *l'Église et l'État*[1].

Cet opuscule nous fait également connaître l'étrange philosophie historique de Tolstoï, qui ne voit dans toute la marche de l'humanité antérieure à l'avènement du christianisme que le triomphe de la force brutale, ou, à parler comme lui, du brigandage. Je vais d'ailleurs, comme c'est mon habitude, donner la parole à l'écrivain que j'analyse, car on ne saurait assez prendre garde de ne point travestir des idées, qui par leur exagération frisent souvent le paradoxe.

« Quel est, demande Tolstoï, le but et l'objet des prétendues sciences, de l'histoire et de la jurisprudence qui nous sont enseignées avec autant de sollicitude que si elles contenaient les secrets de la longévité et du bonheur ? En réalité, « ces sciences » n'ont aucune base scientifique ; elles ne constituent pas autre chose qu'une apologie déguisée, mais laborieuse, de la violence et de

(1) Publié dans *les Plaisirs vicieux*, traduction du russe par Halpérine-Kaminsky, 1892, p. 182-225.

la force brutale. » S'étant prononcé de cette façon contre l'œuvre séculaire qui a préparé l'avènement prochain de la science sociale définitive, Tolstoï nous donne un échantillon de sa façon de concevoir la marche ascendante de l'humanité. « Laissant de côté l'histoire de toutes les autres nations, écrit-il, jetons un coup d'œil sur celle de l'État qui a été le premier à faire alliance avec le christianisme. A Rome, nid de voleurs de grand chemin, solidement établis avec le temps, des hommes se sont enrichis grâce au vol, au meurtre, aux violences de toutes sortes et sont devenus si puissants qu'ils ont subjugué des nations tout entières. Ces brigands et leurs descendants, conduits par des chefs communément appelés Césars, ont tué et pillé des populations tout entières dans le but d'assouvir leurs passions[1]. » Ainsi, cette république romaine, qui par ses institutions a initié le monde aux idées de souveraineté nationale et de liberté politique et par l'œuvre de ses jurisconsultes a rendu les hommes de plus en plus égaux devant la loi, cette république et cet empire, qui, en renfermant dans leurs limites tout ce qui avait le droit d'être considéré comme civilisé, ont donné à l'humanité la première conception de son unité et préparé ainsi l'avènement d'une religion universelle, ne sont aux yeux du penseur russe qu'un taudis sanguinaire, vivant de meurtre et de rapine.

Aussi toute entente avec l'Empire romain, entente qui, sans créer l'Église chrétienne, a défini son rôle social dans le monde, paraît à Tolstoï monstrueuse. Ne tenant aucun compte de ce fait que sans les concessions accordées d'abord par saint Paul et plus tard par les Pères de l'Église, la doctrine évangélique n'aurait jamais joué dans le monde d'autre rôle que celui qui fut réservé à des

(1) Publié dans *les Plaisirs vicieux*, traduction du russe par Halpérine-Kaminsky, 1892, p. 206 et 207.

sectes communistes pareilles aux esséniens, Tolstoï condamne le fait même de la constitution de l'Église chrétienne, ainsi que son attitude conciliante vis-à-vis de l'État, attitude qui seule a permis à la catholicité de maintenir l'unité du genre humain, d'étendre même l' « orbis romanum », malgré les invasions des barbares et les guerres fratricides de peuple à peuple et de roi à roi. Pour Tolstoï l'évolution de l'Église chrétienne n'a été qu'un écart voulu des principes posés par le Christ. « Cet écart, déclare-t-il, a commencé à se produire du vivant des apôtres et a été particulièrement favorisé par Paul, mais l'alliance impie des chrétiens avec le pouvoir temporel, qui a présidé à la constitution de l'Église chrétienne, ne s'est accomplie qu'au concile de Nicée[1] ». La fourberie ecclésiastique, continue-t-il, a consisté à faire adopter le christianisme au pouvoir temporel, acte qui n'était désirable et utile que pour ceux qui, tout en comprenant la lettre du christianisme, n'en entendaient pas l'esprit. La consécration du pouvoir de l'État par le christianisme est une impiété : c'est l'effondrement même du christianisme[2]. Grâce à cette union monstrueuse pendant quinze cents ans les enseignements du Christ, au dire de Tolstoï, ont été tronqués, faussés et contournés dans le but d'imaginer des arguments pour prouver la légalité et la sainteté de l'État, la possibilité pour lui de devenir vraiment chrétien. Sous cet amas de sophismes il y a le fait brutal que ces mots « État chrétien » ont à peu près autant de signification que pourraient en avoir les termes « glace chaude » ou « glace brûlante ». Il n'y a de possible qu'une seule de ces deux solutions : ou bien il n'y a pas d'État, ou bien il n'y a pas de christianisme[3].

(1) Publié dans *les Plaisirs vicieux*, traduction du russe par Halpérine-Kaminsky, 1892, p. 200 à 202.
(2) *Ibid.*, p. 204.
(3) *Ibid.*, p. 205 et 206.

Tolstoï revient constamment à cette idée : elle forme le fond de l'un de ses plus importants traités, celui intitulé *le Salut est en vous*. Elle revient également dans ce livre de polémique violente et toute d'actualité qui a pour titre l'antithèse de l'esprit chrétien et du patriotisme. Dans le premier de ces volumes, il s'arrête plus particulièrement à la démonstration de cette idée, que la constitution d'une Église, dans le sens d'organisation et de gouvernement spirituel, est contraire aux Évangiles. Ces derniers n'emploient le terme Église que dans le sens d'assemblée. Aussi, déclare Tolstoï après une analyse des définitions que donnent à ce terme les catéchismes catholique, orthodoxe et luthérien, « les Églises, comme églises, ne sont pas des institutions qui ont à leur base un principe chrétien, même quelque peu dévié de la voie droite, comme le pensent nombre de personnes. Les Églises, comme sociétés affirmant leur infaillibilité, sont des institutions antichrétiennes. Non seulement il n'y a rien de commun entre les Églises et le christianisme, sauf le nom, mais leurs principes sont absolument opposés et hostiles. Les Églises représentent l'orgueil, la violence, la sanction arbitraire, l'immobilité et la mort ; le christianisme, l'humilité, la pénitence, la soumission, le mouvement et la vie [1]. »

Evidemment une doctrine qui nie la nécessité de l'État et de l'Église ne peut qu'être tolérante. Celle de Tolstoï l'est en effet. L'auteur russe a écrit de belles pages sur la liberté de conscience. Il n'a fait que suivre en cela l'exemple donné par Spinoza et Locke ; mais il les a dépassés tous les deux en se montrant tolérant même vis-à-vis des athées ; il ne pouvait d'ailleurs en bonne logique les poursuivre autrement que de ses sarcasmes ; car un

(1) *Le Salut est en vous*, p. 73.

Dieu qui n'entre en relation avec les hommes que pour leur imposer non son propre culte, mais celui de leur prochain, et nous avons vu que tel était le Dieu conçu par Tolstoï, ne devrait professer qu'une pleine indifférence vis-à-vis de quiconque ne veut point croire à son existence.

Il va sans dire également que là où il n'y a point de pouvoir coercitif, on ne peut exiger ni serments, ni services obligatoires rendus au gouvernement, et pour cause, parce qu'il n'y a point d'état.

Tolstoï, qui n'est pas loin de croire que les légistes n'ont jamais été que des fripons, les déclare seuls responsables de ce préjugé qui court encore dans le monde et qui consiste à croire que « le gouvernement est la représentation de l'ensemble des citoyens », doctrine qui évidemment n'a de base que là où la souveraineté du peuple est un fait et ceux qui le dirigent ne sont que ses mandataires élus. « Cette erreur, dit Tolstoï, vient de ce que les savants juristes, en se trompant et en trompant les autres affirment dans leurs livres que le gouvernement n'est pas ce qu'il est : une réunion d'hommes qui exploitent les autres, mais, selon leur science, la représentation de l'ensemble des citoyens. L'histoire (aux yeux de Tolstoï) démontre que depuis César jusqu'à Napoléon, et de ce dernier à Bismarck, le gouvernement a toujours été et reste encore en son essence une forme qui viole la justice et que cela sera toujours ainsi, car la justice, dit-il, ne peut être obligatoire pour celui ou ceux qui disposent d'hommes abusés et dressés à la violence afin de dominer les autres hommes [1]. »

Avec la chute des gouvernements disparaîtront également, au dire de Tolstoï, ces tueries qu'on appelle la guerre ; le principe chrétien de la fraternité des peuples

(1) *La Guerre* dans le recueil intitulé *Plaisirs cruels*, p. 154.

sera reconnu et les hommes ne formeront plus qu'un seul tout (l'humanité), vivant en contact constant avec la nature et dans le travail, c'est-à-dire dans les conditions nécessaires à un bonheur paisible. Parmi les plus beaux morceaux d'éloquence didactique écrits en russe, je placerai volontiers celui que Tolstoï intitule *le Bonheur*. Voici quelle devra être, selon lui, la vie de l'humanité future, de l'humanité régénérée par sa doctrine. L'effet du tableau qu'il nous donne est d'autant plus saisissant qu'il le présente en antithèse à l'ordre existant.

« Quelles sont, se demande Tolstoï les premières conditions du bonheur, celles que personne n'oserait discuter? » Et il répond : « Une des premières, c'est l'intégrité du lien qui relie l'homme à la nature, c'est-à-dire à la lumière du soleil, à l'air libre, aux champs, aux plantes, aux animaux... Voyez maintenant l'existence des hommes, qui vivent d'après le code du monde... La plupart d'entre eux atteignent la vieillesse sans avoir plus d'une ou deux fois de leur vie contemplé le lever du jour, les campagnes et les forêts autrement que par une portière de wagon ou de voiture. » La démonstration se poursuit par une description heureuse de tous les désavantages que présente de nos jours pour l'homme son éloignement voulu de la nature... « Une autre condition du bonheur, poursuit Tolstoï, est le travail, le travail sympathique et libre, puis le travail physique qui donne l'appétit et le sommeil profond et réconfortant... Les heureux de ce monde sont privés de tout travail physique comme des prisonniers. Ils luttent, mais en vain, contre les maladies, fruit de cette privation, et contre l'ennui qui les ronge... »

La famille est la troisième condition indispensable du bonheur. Et pourtant la plupart des hommes du monde sont des adultères, qui en pleine connaissance de cause repoussent les joies du foyer. Même dans les liens légitimes, leurs enfants leur sont à charge. Ils se privent de la joie de vivre avec eux. D'autre part, les enfants sont dès leur jeunesse aussi malheureux que leurs pères ; ils ne nourissent à leur égard d'autre sentiment que le désir de leur mort prochaine afin de jouir de l'héritage... La quatrième condition du bonheur est dans le commerce libre et bienveillant avec tous les hommes... Mais plus on monte, plus étroit devient le cercle des relations, alors qu'au paysan et à sa femme l'humanité entière est ouverte... Enfin, une cinquième condition du bonheur, c'est la santé et la mort sans souffrance... A ce point de vue encore le sort du paysan est plus heureux que celui des couches supérieures. Parmi celles-ci un homme bien portant non astreint à la périodique cure d'été, est aussi rare que l'est un malade dans le milieu ouvrier. Tous souffrent des nerfs, de l'estomac, etc., à la suite d'excès, d'ivrognerie, de débauches, de traitements médicaux. Voyez quelle est également leur mort : celui-ci s'est brûlé la cervelle, tel autre a succombé à des maladies inavouables. L'un après l'autre, tous périssent victimes de la vie actuelle du monde... Des existences entières se jettent sous le char de Moloch : le char passe, les écrase et des victimes fraîches retombent sous la roue, les malédictions aux lèvres [1].

Le tableau est poussé au noir, ce qui relève encore plus l'esquisse de la béatitude future qui en fait la suite et qui nous peint une société libérée du spectre affreux de la guerre et du paupérisme.

Très mordante est d'autre part l'attaque dirigée par Tolstoï contre les patriotards qui ne rêvent que de vengeance exercée de peuple à peuple. Il fait dire à un simple cultivateur interpellé par un Gaulois farouche, arrivé tout exprès à Iasnaia Poliana (lieu de résidence

(1) *Plaisirs cruels*, p. 222 à 230.

de Tolstoï) pour prêcher la guerre sainte contre l'Allemagne : « Viens plutôt travailler avec nous et envoie-nous l'Allemand. Quand nous aurons fini l'ouvrage, nous irons nous promener et nous emmènerons l'Allemand avec nous[1] ! » Tolstoï se fait l'interprète des mêmes idées, lorsqu'il écrit : « Pourquoi un homme ira-t-il, de nos jours, s'il est Russe, tuer des Français et des Allemands ; s'il est Français, tuer des Allemands, quand il sait fort bien que ces peuples sont des chrétiens, qui comme lui ne désirent que la paix et l'échange pacifique du travail, et qu'ils sont liés à lui par des intérêts commerciaux ou intellectuels[2]. »

Mais il tombe manifestement dans l'exagération lorsqu'il nie l'existence de nos jours de ce sentiment patriotique, qui amènerait tout le monde, tant en France qu'en Russie, à s'opposer, l'épée à la main, à l'invasion et à la conquête étrangère, afin de rendre possible le plein et libre épanouissement de toutes les forces intellectuelles et morales inhérentes à la nation. Tolstoï ne veut point reconnaître qu'il y a eu des guerres nécessaires, que Charles Martel en repoussant les Arabes et Dimitri-Donskoï en battant les Tartares ont rendu un vrai service à l'humanité, en empêchant la civilisation mahométane de faire table rase de la civilisation chrétienne. Aussi longtemps qu'il y aura des nations asservies, ces élans spontanés qui les portent à mettre un terme violent à leur dépendance involontaire, seront des élans généreux, des élans qu'un moraliste n'a pas le droit de condamner. Ils seront également des actes utiles, profitables à l'humanité, car sans liberté, sans la possibilité de choisir le mode d'existence le plus adapté à ses besoins tant matériels que spirituels, nul

(1) *L'esprit chrétien et le patriotisme*, p. 82 et 83.
(2) *Ibid.*, p. 116.

peuple n'est capable de donner toute la mesure de sa valeur.

Si nous nous demandons en définitive à quoi aboutit la théorie soi-disant antirévolutionnaire de la non-résistance au mal par la force, il nous faudra reconnaître qu'elle produit un bouleversement complet dans les assises sociales de l'humanité. Bakounine proclamait le le dogme de l'anarchie, en prenant pour devise le célèbre dicton : Ni Dieu, ni maître. Proudhon niait l'État et l'Église en prêchant la mutualité et le fédéralisme. Tolstoï veut bien reconnaître Dieu, mais il le place si haut et si loin de tout rapport avec les croyants que la religion n'est pour lui que le culte de l'homme. Ce culte ne se réduit pas à la seule charité, il est, comme nous le verrons dans la suite, identique pour Tolstoï avec la fraternité, qu'il déduit de ce précepte du Christ : « Aime ton prochain comme toi-même. » Quant à toute organisation gouvernementale, quant à toute direction des hommes et des peuples par un pouvoir spirituel ou temporel, Tolstoï en nie la nécessité. Ce n'est qu'à la condition de l'anéantissement complet de tous les États et de toutes les Églises qu'on pourra, selon lui, inaugurer le régime de la paix et de la fraternité des peuples et des individus.

Demandons-nous maintenant ce qu'il fait des deux autres bases de toute société humaine, de la famille et de la possession ; je préfère ce dernier terme à celui de propriété, car il rend mieux, à mon avis, cette relation souvent momentanée dans laquelle un individu se trouve placé avec les instruments du travail et sans laquelle nulle production ne serait possible.

3. Tolstoï a exposé à deux reprises différentes ses idées sur la famille. D'abord il le fit sous la forme du roman, dans la célèbre *Sonate à Kreutzer*, où, tout en condamnant l'adultère, il se prononça également contre

la thèse chère à Dumas fils et exprimée par l'aphorisme célèbre : Tue-la. Il traita ensuite la même question sous une forme philosophique dans un opuscule intitulé, du moins en français : *De la relation des sexes*. En dehors de ces deux écrits il a donné une peinture touchante de la famille telle que l'entendaient les premiers chrétiens et telle qu'il souhaiterait de la voir renaître de nos jours. Il l'a fait dans une de ces paraboles dans lesquelles il excelle et qui cette fois, sous un titre mal choisi, celui de Pamphile et de Jules, est en même temps une de ses œuvres les plus profondes et un de ses nombreux romans avortés.

Quoique de la sorte il ait eu, plus d'une fois, l'occasion de traiter de la morale domestique, sa pensée sur ce point est restée flottante ou plutôt il est revenu en définitive à son point de départ, en se prononçant pour le mariage monogamique, mariage n'ayant nullement le caractère de sacrement, mais tout de même indissoluble pour la vie. Il est revenu à ces idées après avoir traversé une période d'entraînement mystique pour le célibat qu'il a défendu d'une façon assez maladroite non seulement en le faisant dériver des préceptes du Christ, mais encore en lui donnant pour base la doctrine de Malthus.

Voici quelques extraits qui feront mieux connaître ce qu'il y a de vraiment anti-social dans la conception que Tolstoï s'était faite des rapports désirables entre les sexes.

Tolstoï déclare d'une façon catégorique : « Le mariage au point de vue chrétien n'est pas un élément de progrès, mais une déchéance. L'amour, ainsi que tout ce qui le précède et le suit, et malgré tous nos efforts pour prouver le contraire, tant en vers qu'en prose, ne procure jamais et ne peut jamais procurer les moyens d'atteindre un but

digne de l'homme ; il est au contraire un obstacle à ce but [1]. »

J'admets entièrement avec l'auteur que c'est là la doctrine prêchée par les Évangiles, mais je la crois contraire à l'évolution des sentiments moraux, tant dans le monde animal que parmi les hommes. Tout récemment encore M. Sutherland [2], dans un ouvrage que je ne saurais assez recommander à l'attention des sociologues, a victorieusement établi ce fait, que les sentiments de bienveillance que les hommes professent vis-à-vis de leurs semblables dérivent en ligne directe de la sympathie du mâle pour la femelle, ainsi que pour sa progéniture.

Je sais fort bien que la théorie spencerienne de l'altruisme ayant pour origine une modification de l'esprit de conservation, propre à l'homme, et que celui-ci étend avant tout à ses enfants et à sa compagne, est tout aussi insipide aux yeux de Tolstoï que la théorie darwinienne de la lutte pour l'existence et de la survivance du plus habile, qui en forme la base naturelle. Mais cela n'empêche pas qu'à elles deux elles expliquent on ne peut mieux comment, grâce à cette extension progressive de l'esprit de conservation de l'individu à ses proches, est né ce sentiment de la solidarité humaine si nécessaire à la constitution des tribus primitives, des peuples et des nationalités et dont la manifestation la plus haute sera la constitution du régime fédératif d'abord entre les peuples de l'Europe et de l'Amérique et plus tard du monde tout entier.

Loin d'être par conséquent hostile au développement de la sympathie réciproque, l'instinct sexuel est le point de départ de ce rapprochement entre les hommes, qui

(1) *Des relations entre les sexes.* (*Plaisirs vicieux*, p. 120.)

(2) Voyez Sutherland. *The origin emd growth of the Moral Instinct.* 2 volumes, 1898.

conduit petit à petit les individus et les groupes à se considérer comme les membres d'un seul tout et à se vouloir du bien.

Rien de plus bizarre que la façon dont Tolstoï, ordinairement si opposé à la science, essaie cette fois d'appuyer de prétendues théories scientifiques son paradoxe anti-social de la supériorité du célibat sur la vie de famille. « La raison nous démontre, écrit-il, que la continence est l'unique solution qui ne soit pas en désaccord avec la façon que les hommes ont imaginée pour résoudre le problème de l'excès de la population[1]. » Il précise et complète son idée, en disant : «Supposons que la chasteté parfaite, cet idéal chrétien, se réalise; qu'arriverait-il ? On se trouverait tout simplement d'accord avec la religion, dont l'un des dogmes veut que le monde ait une fin, et avec la science qui nous apprend que le soleil perd graduellement de sa chaleur, ce qui avec le temps amènera l'extinction de la race humaine[2]. » Ainsi, de paradoxe en paradoxe, Tolstoï est arrivé à recommander aux hommes de soutenir l'œuvre destructive de la nature et du temps et d'avancer l'époque de l'extinction totale de notre race. On pourrait lui appliquer en l'altérant quelque peu ce vœu de la sœur d'Horace :

> ..... de voir le dernier humain
> A son dernier soupir .....

Tout cela est-il bien sérieux? Non, car après avoir effrayé le lecteur par l'énormité des ses propos, Tolstoï, pareil en cela à Jean-Jacques Rousseau, qui fut, comme nous le verrons bientôt, un de ses maîtres, recommande tout simplement de ne pas verser dans la débauche et de se contenter, pour la vie, de la femme qu'on a séduite

(1) *Des relations entre les sexes.* (*Plaisirs vicieux*, p. 123.)
(2) P. 129.

Il le dit en langage biblique, mais cela ne change rien à la chose et n'établit aucune différence marquée entre l'auteur de la *Sonate à Kreutzer* et tous ceux qui ne partagent pas l'avis de Don Juan : Une femme, c'est trop ; toutes à la bonne heure.

« Reconnaissez seulement, déclare-t-il en définitive, pour votre idéal la chasteté ; considérez toute chute faite en commun comme un acte de mariage à jamais indissoluble... et il vous apparaîtra nettement que les préceptes du Christ... donnent des règles pratiques que l'humanité peut suivre. » Je le veux bien, tout en m'inscrivant contre l'indissolubilité d'une union, qui aux yeux de Tolstoï ne porte nullement le caractère de sacrement, mais d'un simple contrat, fait au plus grand bien des parties et par conséquent inutile et dangereux dans le cas où la vie en commun deviendrait une source de malheur et d'opprobre.

Combien je préfère à ces considérations sur les avantages du célibat démontrés par la théorie malthusienne et le sort réservé au globe terrestre cette peinture vraiment magistrale du mariage parfait, qui est en même temps le mariage tel que l'entendaient les premiers chrétiens.

« Je t'avoue, déclare le chrétien Pamphile au païen Jules, que j'ai une affection particulière pour Madeleine (tel est le nom de la jeune fille qui partage ses travaux), mais un obstacle m'a empêché jusqu'ici de mettre mon projet à exécution. Un jeune homme de ma connaissance aime aussi Madeleine. Il est chrétien ; il nous aime tous deux tendrement et je ne consentirai jamais à lui faire de la peine en lui enlevant tout espoir. J'éloigne donc de mon esprit cette idée de mariage... Je me marierai peut-être plus tard, lorsque je serai bien convaincu que cela ne doit procurer aucune peine à personne[1].

(1) *Pamphile et Julius*, p. 100 et 95.

Et quand l'obstacle est levé, quand les anciens de la communauté chrétienne, dont Pamphile et Madeleine font partie, se sont prononcés en faveur de leur union en tenant compte de leur inclination réciproque, quel charmant spectacle que celui de ce couple si uni, travaillant à la même œuvre, portant dans le cœur le même idéal !

La monogamie fondée sur l'amour des conjoints et « ayant pour but de compléter les facultés viriles de l'homme par les facultés féminines de la femme », paraît être l'idéal définitif auquel s'est arrêtée la pensée de Tolstoï, en partie sous l'influence d'une doctrine rationaliste professée en Amérique et se rencontrant avec la propagande faite en Angleterre par la société mystique de l'amour pur [1]. Tolstoï veut que l'homme reste vierge jusqu'à son mariage, qu'il le contracte librement, en tenant compte des besoins de son cœur et de la sympathie qu'il inspire à la femme qu'il s'associe, que leur union soit complète et dure jusqu'à la fin de leurs jours. C'est là un idéal humain et par conséquent réalisable.

4. Il ne nous reste plus, pour terminer cet exposé rapide de la morale de Tolstoï, qu'à parler de ses doctrines économiques. Nous entrons cette fois dans un labyrinthe d'hypothèses et d'assertions, les unes plus étonnantes que les autres, et qu'on nous présente néanmoins comme s'appuyant sur des faits bien constatés. Tolstoï commence par nous citer l'exemple des insulaires de Fidji, qui vivaient heureux sans impôts et sans argent jusqu'au jour où une demande d'indemnité leur fut adressée par les Américains. Cette demande, soutenue par la force brutale des canons, détermina la naissance dans leur milieu de l'impôt et à sa suite de l'argent avec tout le cortège de maux qu'on

(1) *Plaisirs vicieux*, p. 140 et 141.

attribue généralement au capital. Il tire de tout cela la conclusion, qu'il faut abolir non seulement l'État qui impose, mais encore l'argent qui établit l'inégalité entre les hommes. Mais la nécessité de l'argent provient des échanges, et ces derniers ont pour source la division du travail. Aussi Tolstoï veut-il mettre un terme tant aux échanges qu'aux travaux variés. Chacun exercera l'art de l'agriculture afin de pourvoir à son propre entretien, ou encore un de ces métiers rudimentaires, tels que celui de cordonnier, de maçon ou de tisserand, dont les produits font partie du strict nécessaire. Dans ces conditions, on ne sera plus forcé d'habiter les villes. Tous se transporteront à la campagne, tous y prendront part aux travaux manuels, tous gagneront leur vie à la sueur de leur front, en employant leurs seuls loisirs à ces plaisirs de l'esprit et des sens qu'offre tout travail intellectuel ou artistique. « A notre époque, déclare Tolstoï, l'argent ne représente point le travail, la plupart du temps il indique la possibilité et le droit d'user du travail des autres... » « Voici un homme qui ne travaille pas, et les autres dépensent leur activité pour lui, non par affection, mais parce qu'il a le moyen de les faire travailler : c'est l'esclavage... L'argent a le même but et les mêmes conséquences que l'esclavage. Son but, c'est d'affranchir l'homme de la loi naturelle du travail personnel, nécessaire à la satisfaction de ses besoins [1]. » Si l'argent en lui-même est un mal, sa communication gratuite aux besogneux en est un autre. Tolstoï se prononce contre l'aumône en déclarant : « Tout emploi d'argent, quel qu'il soit, achat de quelque chose ou simple don d'une personne à une autre, n'est que la présentation d'une lettre de change tirée sur les pauvres ou la transmission à un tiers de cette lettre de change pour la faire

(1) *Que faire*, traduction de Marina Palonsky et G. Debesse, p. 235.

payer aux malheureux. Non seulement l'argent qu'on donne n'est pas en lui-même un bien, mais il est un mal évident en ce qu'il prive les hommes du bien principal, du travail et de ses fruits[1]. » Au lieu de donner l'aumône aux pauvres, il faut prêcher d'exemple en se chargeant d'un travail manuel. Si tout le monde en faisait autant, la misère n'existerait plus, la dernière forme de l'esclavage, celle que représente l'argent, cesserait en même temps. « Le fondement de tout esclavage, c'est la jouissance du travail d'autrui, raisonne Tolstoï ; si je regarde comme un mal cette jouissance, je ne dois profiter ni de mes droits, ni de mon argent et je dois débarrasser les malheureux du travail qu'ils font pour moi, soit en m'en privant, soit en le faisant moi-même[2]. » Cette conclusion, si simple au dire de Tolstoï, entraine avec elle les conséquences suivantes : « Lorsqu'une fois tout le monde aura compris que l'achat n'est qu'une obligation prise sur les pauvres et sera décidé à s'en priver et à satisfaire par son propre travail à ses besoins, personne ne quittera plus la campagne, où il est facile de satisfaire à tous ses besoins sans argent, pour aller dans la ville, où il faut tout acheter ou tout louer... Mais si personne n'achète et ne loue, chacun ne dédaignera pas de faire par lui-même ce qui lui sera nécessaire. L'ancienne distinction des pauvres et des riches disparaîtra, et l'homme qui aura rejeté le luxe et les services des autres se confondra immédiatement avec la masse des ouvriers et pourra les aider[3]. » Dans la revendication pour tout homme du droit et du devoir de travailler, Tolstoï a eu des précurseurs dans les philosophes du XVIIIe siècle, dans Montesquieu, dans Turgot et surtout dans Rousseau, car nul plus que l'auteur

(1) *Que faire*, p. 243.
(2) *Ibid.*, 249.
(3) *Ibid.*, 250 et 251.

de l'*Emile* n'a insisté sur l'effet bienfaisant du travail manuel sur le moral, peut-être encore plus que sur le physique de l'homme. M. Charles Gide, dans une critique très bienveillante qu'il a donnée des idées économiques de Tolstoï, en rapproche à juste titre le passage suivant du livre *De l'Éducation*, écrit par le penseur de Genève : « Celui qui mange dans l'oisiveté ce qu'il n'a pas gagné lui-même le vole, et un rentier que l'État paye pour ne rien faire ne diffère guère à mes yeux d'un brigand qui vit aux dépens d'un passant... Dans la société où l'homme vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien, cela est sans exception... Or, de toutes les occupations qui peuvent fournir la subsistance à l'homme, celle qui se rapproche le plus de l'état de nature est le travail des mains (*Emile*, liv. III). » Mais tandis que chez Rousseau ces idées se rattachent à cette théorie générale qui veut que « les produits soient à tous et la terre à personne », chez Tolstoï un vague continue à planer sur le fond de la doctrine, en ce que la question de l'appropriation individuelle ou collective du sol n'est pas directement soulevée, et l'auteur se contente de reproduire le conseil du Christ : « Que celui qui a deux vêtements en donne à celui qui en manque, et qu'il partage sa nourriture avec celui qui meurt de faim (Luc, Evang., XXI [1]). On a par conséquent lieu de croire que l'appui accordé aux nécessiteux, dans l'idée de Tolstoï, continuera à être, comme par le passé, purement volontaire, mais que les riches seront d'autant plus portés à secourir leurs semblables que le superflu, qui jusqu'ici avait alimenté leur luxe, ne leur servira plus à rien. Telle est en somme la théorie sociale de notre grand romancier. Tout en lui reconnaissant un certain carac-

(1) *Que faire*, p. 245.

tère de grandeur morale, je ne puis que m'associer au reproche que lui adresse M. Gide en disant : « Quand Tolstoï nous propose, car c'est là le fond de sa théorie, de revenir à la vie agricole et patriarcale, à cet état de société homogène et amorphe où tous les hommes vivent de la même vie, remplissent la même tâche et enferment leurs désirs dans le cercle d'un horizon prochain, il nous demande une chose impossible, aussi impossible que de redevenir enfant[1]. » Nous sommes d'avis que le mal dont souffrent les sociétés occidentales ne provient point de ce que tout le monde n'y fait pas indistinctement le métier d'agriculteur ou de petit artisan. Là où la population est très dense, les gens de campagne ont plutôt lieu de se plaindre des excès de la concurrence que du manque de bras. Il me paraît impossible par conséquent de réduire la question sociale telle qu'elle se présente de nos jours à la seule question agraire, ainsi que le voulaient les moralistes du siècle dernier, Rousseau en tête, et que le prétendent encore de nos jours des réformateurs, nés dans un milieu essentiellement agricole, milieu qu'ils ne perdent jamais de vue[2].

Tolstoï, tel que nous le fait connaître un de ses intimes, M. Serguéenko[3], est très contraire à la méthode critique de Taine, qui consiste à expliquer l'écrivain par le milieu auquel il appartient, le sol, la race et le climat du pays qu'il habite. Et pourtant ce n'est qu'en tenant compte de tous ces facteurs que nous arrivons à nous expliquer comment un esprit aussi puissant que celui de l'auteur de *la Guerre et la Paix* a pu émettre des idées tellement

(1) Voyez la *Revue du Christianisme pratique* du 15 sept. 1891, p. 300.

(2) Tel est le cas non seulement de Tolstoï, mais encore de Henry George, l'auteur du fameux livre, intitulé *le Progrès et la pauvreté*.

(3) Consulter dans le numéro d'août-septembre du *Courrier du Nord*, 1898, l'article intitulé : *Détails de la vie de Tolstoï*.

étroites et si contraires à l'évolution économique que traversent les peuples modernes. Qui ne verrait en effet dans sa peinture du riche n'allant vivre dans les villes que pour jouir en toute sécurité de conscience des avantages du luxe, et du pauvre, qui n'est devenu un mendiant que pour avoir abandonné la campagne et le travail des champs, la Russie moderne avec sa population relativement faible, l'immensité des champs ouverts au travail agricole et possédés en majeure partie par les communes villageoises ! Pour comprendre Tolstoï, il faut se rendre également compte de ce fait qu'en Russie l'ouvrier des villes est à peine arraché à la charrue et peut encore rentrer dans les rangs des cultivateurs du sol, que l'ancien seigneur foncier, le noble doublé ou non doublé de fonctionnaire, va souvent résider en ville, non parce qu'il y est attiré par l'exercice d'une industrie ou d'un commerce, mais parce qu'on peut y jouir des avantages de la société et mener une existence plus large.

Ce n'est pas dans ses théories économiques, on ne peut plus sujettes à caution, qu'apparaît le génie créateur de Tolstoï, c'est dans les tableaux faits de main de maître que lui suggèrent ses pérégrinations fréquentes dans les quartiers pauvres de Moscou et ses visites aux réduits nocturnes, où l'ouvrier désœuvré et l'ivrogne impénitent trouvent également un gîte gratuit. C'est là la partie impérissable de cette œuvre peu philosophique et encore moins scientifique, mais artistique au plus haut degré.

L'auteur de *la Guerre et la Paix*, des *Cosaques* et d'*Anna Karenine* reste, comme par le passé, le peintre admirable de la vie russe et le psychologue profond qui, avec quelques traits détachés et recueillis au hasard, peut reconstituer la physionomie morale des individus de toute classe et de toute échelle sociale. Peut-on, par exemple, mieux décrire les beautés de l'obéissance passive que ne

le fait Tolstoï dans ce morceau vraiment classique que je citerai tout au long :

« Je me dirigeais, une fois, vers la porte Borovitzky (à Moscou); sous la porte se tenait un vieux mendiant boiteux. Je tirai ma bourse pour lui faire l'aumône. Au même instant je vis déboucher du Kremlin, au pas de course, un jeune grenadier à la face colorée, à l'air martial, vêtu du pardessus réglementaire en peau de mouton fourni par l'État. Le mendiant, ayant aperçu le soldat, se leva effrayé et se mit à courir vers le jardin Alexandre. Le grenadier, après une vaine tentative pour le rejoindre, s'arrêta vociférant contre le gueux qui s'était établi sous la porte contrairement au règlement. J'attendis le grenadier. Quand il fut près de moi, je lui demandai s'il savait lire.

« — Oui, et quoi?

« — As-tu lu l'Évangile?

« — Oui.

« — Et te souviens-tu de ces paroles : « Et qui nourrira « l'affamé... » Je lui citai le passage. Il s'en souvenait et m'écouta jusqu'au bout. Je voyais qu'il était troublé. Tout à coup son regard intelligent s'anima, il me regarda pardessus l'épaule, comme quand on s'éloigne :

— Et le règlement militaire, le connais-tu? dit-il.

« Je répondis que non.

« — Eh bien! alors, tu n'as rien à dire, rétorqua le grenadier avec un mouvement de tête victorieux, et, ramenant sa pelisse de mouton, il se dirigea crânement vers son poste.

« C'est le seul homme, ajoute Tolstoï, que j'aie rencontré durant toute ma vie, qui ait résolu avec une logique serrée l'éternelle question qui se dressait devant moi et se dresse devant tout homme qui se dit chrétien. La question du grenadier : l'Evangile ou le règlement militaire,

la loi divine ou la loi humaine, est là en face de l'humanité aujourd'hui comme au temps de Samuel [1]. »

Ce sont des morceaux comme celui-ci qui resteront de l'œuvre de Tolstoï aussi longtemps qu'il y aura une langue et une littérature russe.

Quant à son enseignement économique dont l'idée dominante, ainsi qu'il le constate lui-même, est empruntée aux Evangiles, il ne démontre, à mon avis, que ce fait que la doctrine sociale du Christ, on ne peut plus adaptée aux mœurs simples, à la vie pastorale et agricole de la Galilée, ne peut plus servir de règle de conduite aux civilisations modernes, trop éloignées de cet état embryonnaire de la production et de la répartition des richesses, que j'ai surnommé le régime de la consommation directe. Qui nous donnera cette doctrine définitive, sans laquelle il est difficile de voir clair dans la masse des contradictions qui nous environnent, sinon la méthode positive et la science encore si jeune des sociétés?

(1) Le morceau est extrait de *Ma Religion*. J'en donne la traduction faite par M. Ossip Lourié. Voyez son volume récent, intitulé *Pensées de Tolstoï*, p. 36 et 37 (Félix Alcan, éditeur. 1898).

IX

JUSTICE ET CHARITÉ

Par M. Charles GIDE,
Professeur à la Faculté de droit de Montpellier.
Chargé du cours d'économie sociale à la Faculté de Droit de Paris.

(27 février 1899.)

Mesdames, Messieurs,

Il y a quelques mois, dans le discours annuel de l'Académie sur le prix Montyon, l'orateur, Pierre Loti, rappelait les paroles de l'apôtre saint Paul : « Or, maintenant ces trois vertus demeurent : la foi, l'espérance et la charité; mais la plus grande, c'est la charité. » Et il ajoutait ce mélancolique commentaire que des trois vertus théologales, contrairement aux prévisions, deux déjà, la foi et l'espérance, étaient mortes, que pour la dernière seulement, la charité, il ne s'était pas trompé : celle-là du moins demeurait et nous pouvions encore « y raccrocher nos mains lassées et découragées ».

Même pour celle-là, est-ce bien vrai? Naturellement l'orateur ne pouvait dire autrement, puisqu'il avait pour tâche de faire un discours sur le prix de vertu et de glorifier des actes de charité. Mais, au fond, en est-il bien convaincu lui-même?

La charité à son tour — quoique au témoignage de l'apôtre la plus grande des trois et qui devait demeurer après que toutes les autres seraient abolies, car la foi et l'espérance devront naturellement cesser du jour où nous

posséderons l'objet de notre foi ou de notre espérance, — n'est-elle pas elle-même bien près de mourir?

Voilà précisément la question que je voudrais ce soir, non point résoudre, mais discuter avec vous.

Je remarque d'abord que les premiers intéressés, que ceux-là qui, par leur condition, semblent appelés à en être les bénéficiaires, n'en veulent point. Je ne parle pas, vous le pensez bien, de ces mendiants qui s'en vont demandant dans les rues ou aux portes : la charité, s'il vous plaît! Ceux-là en veulent bien, mais nous récusons leur témoignage puisque tout le monde est à peu près d'accord aujourd'hui pour déclarer que c'est précisément à ceux-là, en tout cas, qu'il ne faut pas la faire! Je parle non des pauvres de profession, mais de tous ceux qui, comme le dit une expression aussi juste que cruelle, sont « dans le besoin », de cette masse de la population ouvrière qui ne peut guère arriver à vivre qu'avec l'aide d'autrui, par un mode de patronage quelconque plus ou moins déguisé. Non, ceux-là n'en veulent point de la charité ; ils la haïssent et le nom seul les irrite. Ce n'est pas la charité, disent-ils, c'est la justice que nous voulons; c'est la justice qui résume toutes les réclamations des classes pauvres et qui se formule en termes encore plus vifs sous la plume de ceux qui se donnent, à tort ou à raison, comme ses représentants, socialistes ou romanciers sociaux. Ecoutez par exemple, pour n'en citer qu'un entre cent, M. Bernard Lazare dans les *Porteurs de torches* : « La charité, c'est la pourriture chrétienne qui maintient l'injustice... Organiser la charité, réglementer l'aumône, voilà tout l'effort social du monde chrétien et cet effort reconnaît la nécessité de la misère; il la perpétue en feignant d'y remédier, il dispense enfin de la justice... » De même raisonnent les membres des syndicats ouvriers ou des sociétés coopératives. Nous

ne voulons pas la charité ni l'assistance de personne! Et si le malheur des temps et l'injustice des conditions sociales actuelles la leur fait provisoirement accepter, du moins leur espérance et leur désir — combien différent de celui de l'apôtre! — c'est qu'un jour viendra où elle sera abolie et où la justice seule distribuera à chacun sa part.

Que si maintenant, au lieu d'écouter ceux qui sont destinés à être les bénéficiaires de la charité, nous nous tournons du côté de ceux qui sont les dispensateurs, vers les philanthropes, ceux qui font en quelque sorte profession de charité, leur témoignage n'est pas beaucoup plus encourageant. Voilà longtemps qu'ils ont constaté et ne nous ont pas caché que la charité, du moins sous forme d'aumône individuelle, loin de faire disparaître les pauvres, les multiplie, et pis que cela! qu'elle transforme les pauvres en parasites, en exploiteurs, en professionnels de la mendicité, et que ces déplorables effets sont en raison directe de la régularité, de la fidélité, de l'intensité avec laquelle on pratique la charité. Que le seul moyen d'y porter remède, c'est de supprimer la charité individuelle, aveugle, sous la vieille forme de l'aumône, et de la remplacer par des « œuvres », comme on les appelle, soit par des organisations procédant par voie d'enquêtes, mettant à la distribution des secours des conditions rigoureuses, notamment le travail et même, si c'est possible, le travail obligatoire avec internement prolongé et où les pauvres ne soient pas trop généreusement traités, autrement ils y prendraient goût.... C'est bien à cela qu'on en arrive partout où la philanthropie est devenue une science, étrange évolution que celle qui nous mène de la charité à la condamnation aux travaux forcés! Voici donc comment doit procéder aujourd'hui tout homme charitable, mais éclairé et de son temps. Un indigent s'adresse à moi. Je transmets son nom à l'un des bureaux des renseignements organisés pour cela, lequel fait une enquête. Je suis abonné à cet effet (on a droit à vingt renseignements pour 10 francs). Si la réponse est favorable, je fais revenir ce malheureux et je sors de mon tiroir tout un jeu de bons de différentes couleurs qui me coûtent de deux à dix sous pièce. — Que voulez-vous, mon brave? — Manger? voici des bons des Fourneaux économiques. — Coucher? voici des bons pour l'Asile de nuit. — Travailler? voici des bons pour l'Assistance par le travail où on vous fera, pendant la matinée, fendre du bois et lier des margotins. — Trouver une place? voici un bon pour un Office de placement. — Remarquez que je ne songe pas à railler ces œuvres! Je les trouve excellentes, indispensables et j'ai collaboré pour ma part à la création de plusieurs. Mais je constate simplement que cette façon toute moderne de faire la charité ne ressemble guère à celle d'autrefois : c'est la charité par intermédiaire. Nous la faisons comme les classes riches faisaient sous le second Empire leur service militaire, par remplaçants. L'armée, quoi qu'on dise, n'était pas plus mauvaise pour cela : le bourgeois remplacé s'acquittait tout de même de ses devoirs envers la patrie, puisqu'il lui donnait à sa place un remplaçant qui généralement faisait un meilleur soldat que lui et en tout cas montrait évidemment plus de vocation militaire, et quand le remplaçant était tué à sa place, ce qui arrivait quelquefois, il se sentait touché... moralement. Hé bien! il en est un peu de même ici. Les gens que je délègue à ma place pour exercer la charité, et à qui je remets l'argent nécessaire pour cela, la feront mieux que moi, précisément parce que c'est leur métier. C'est une application sage du principe de la division du travail. Je vois là un mécanisme ingénieux; mais je ne vois pas l'émotion de la charité, ni chez celui qui achète des carnets de bons

comme on achète un carnet de chèques, ni même dans ces œuvres qui distribuent la soupe, le coucher ou le travail par des agents rétribués. En tout cas, elle ne ressemble que de très loin à la vieille charité, celle qui ne plaignait ni son temps ni sa peine, qui ne craignait pas de coudoyer les miséreux, qui acceptait facilement l'idée d'être dupé par eux, et même aimait à se laisser duper pour l'amour de Dieu.

Et pour achever de nous renseigner interrogeons encore les savants, c'est-à-dire les économistes et les sociologues.

Ceux-là non plus ne sont guère encourageants. Sans avoir besoin de citer ici Malthus ou d'autres, il est bien évident que le principe de *Self-help* (s'aider par soi-même) est essentiellement antagoniste à celui de l'assistance d'autrui qui constitue la charité.

Cependant il serait injuste de présenter les économistes comme les ennemis de la charité. Ils l'admettent, mais à la condition qu'elle reste à sa place, c'est-à-dire dans le domaine du sentiment et dans la libre pratique d'un chacun. Qu'on ne la fasse intervenir ni dans le domaine de la science sociale et économique, ni surtout dans la loi, ni même d'une façon déguisée, dans les institutions et les contrats. Il faut qu'elle reste absolument libre et individuelle.

C'est ce que dit H. Spencer de la façon la plus catégorique dans son livre sur la *Bienfaisance*.

« La bienfaisance sous forme de secours matériels distribués aux nécessiteux a les effets les plus heureux quand elle est pratiquée individuellement... Si comme la justice elle bénit celui qui donne et celui qui reçoit, c'est seulement lorsqu'un rapport direct s'établit entre le bienfaiteur et le bénéficiaire. »

Et, pour mon compte, je serais assez de son avis. Mais

alors si je me rappelle que les revues philanthropiques, et M. Belot ici même, ont déclaré que la charité devait être surtout sociale, c'est-à-dire sans doute consister en œuvres, en institutions, je ne sais plus à qui entendre. Voici les uns qui déclarent qu'il ne faut faire la charité que d'une façon individuelle et non sociale; les autres qu'il ne faut la faire que d'une façon sociale et non individuelle... Mon Dieu ! que de précautions et de défiances ! Dans le doute, le plus sage ne serait-il pas de n'en point faire du tout ?

De tout ceci résulte donc la quasi-conviction que la charité, du moins sous la forme sous laquelle les hommes se la représentaient jusqu'à présent, sous la forme de l'aumône, n'a plus bien longtemps à vivre. On ne la verra bientôt plus, diaphane, que sur les fresques d'un Puvis de Chavannes. Ce n'est certes pas nous qui nous associerons à tous ceux qui la bafouent et proclament la banqueroute aussi de celle-là. Non, ce n'est pas sans regrets, certes, que je la vois s'évanouir, cette noble figure de la charité aumônière, dont on peut dire sans doute beaucoup de mal, mais qui n'en est pas moins une des plus belles qui soient descendues du ciel pour frayer avec les hommes, celle qu'on a vue pendant dix-huit siècles comme le Booz de la Légende des siècles,

Vêtue de probité candide et de lin blanc

et qui de ses belles mains, de ses mains de reine, a tant de fois rompu le pain aux indigents !

Pourtant ce serait de notre part un souhait égoïste que de souhaiter qu'elle fût éternelle, car pour cela il faudrait souhaiter aussi qu'il y eût toujours des indigents : nous ne pouvons pas cependant désirer qu'il y ait toujours des misères à soulager à seule fin de faire du bien à nos âmes, d'entretenir en nous des sentiments charitables, les

pauvres servant ainsi à nous procurer le bénéfice d'une gymnastique morale.

Il est vrai que l'on cite sans cesse la parole du Christ : Vous aurez toujours des pauvres avec vous ! Mais d'abord le Christ n'a pas dit tout à fait cela. Il a dit : vous *avez* toujours des pauvres avec vous. Et puis d'ailleurs il est certain qu'il y aura toujours des pauvres parmi nous, en ce sens qu'il y aura toujours des hommes inégaux en forces, en capacités, en puissance de travail et, mieux que cela, il est éternellement vrai que chacun de nous est pauvre par certains côtés et ne peut se passer de l'aide d'autrui.

Et c'est ici précisément que nous allons voir reparaître la charité sous une forme nouvelle et que celle-ci, je crois, est destinée à grandir rapidement et à envahir tout le monde économique, celle de *l'aide mutuelle*, dont par exemple la société de secours mutuels offre un si clair exemple, mais dans laquelle rentrent aussi toutes les formes de la coopération. C'est incontestablement ici une forme de l'assistance et de la charité, car dans la société de secours mutuels, par exemple, il est bien évident que les membres bien portants, jeunes, vigoureux, courent beaucoup moins le risque d'être malades que les malingres, les débiles, les gens déjà âgés, et qu'en s'associant à eux dans une société où tous paient la même cotisation et en acceptant cette commune solidarité, il est évident, dis-je, que les forts aident les faibles et paient pour eux. Et toute association, quelle qu'elle soit (même dans l'ordre purement industriel), comprenant nécessairement des individus inégaux et pourtant leur conférant, par définition même, des droits égaux, constitue indirectement un mode d'assistance mutuelle et, à prendre le mot dans le sens le plus large, une forme de charité ou, si vous aimez

mieux, de solidarité, car c'est celle-ci qui semble destinée à remplacer l'autre.

Mais, direz-vous, cette forme d'assistance mutuelle, précisément parce qu'elle est mutuelle, ne peut embrasser que ceux qui ont quelque chose à donner ? Quant à ceux qui sont trop misérables pour pouvoir rien payer, rien de leur bourse, pas même l'obole indispensable pour payer la cotisation de 1 franc par mois pour la société de secours mutuels, rien de leur personne parce qu'ils sont infirmes, aveugles, paralytiques, où trouver la réciprocité ? ils ne peuvent rien donner et doivent tout recevoir ; la charité ici reste forcément unilatérale. — Peut-être !

Les choses les plus inutiles en ce monde peuvent être utilisées et le sont de plus en plus par le progrès de la science. Et si notre science était parfaite, il n'y aurait pas, dans tout ce vaste monde, un seul brin d'herbe, pas un grain de sable, pas la plus petite chose, non, pas un microbe, qui ne pût avoir quelque utilité et faire quelque bien. Et c'est l'art de la charité, art divin, que de découvrir dans tous les déchets et les rebuts de la vie, la vertu cachée, la paillette d'or, qui pourra être frappée en bonne monnaie et servir à payer la cotisation sociale. Et puis il y a quelque chose du moins que le plus misérable pourrait toujours donner : un peu d'amour.

Et ne fût-ce que cela, que ce serait déjà assez pour enlever à la charité le caractère dégradant de l'aumône et de la mendicité d'aujourd'hui. Car remarquez bien que la charité, dans son essence comme dans sa signification étymologique d'ailleurs, n'a aucun rapport avec le don d'une somme d'argent ou même avec un secours en nature. Dans le passage de saint Paul cité par Loti, le mot grec de charité (χάρις) est simplement un synonyme du mot amour, et la preuve, c'est que dans ce même passage saint Paul dit : « Quand même je donnerais tous

mes biens aux pauvres, si je n'ai point la charité, je ne suis rien. » Or, donner tous ses biens aux pauvres, c'est assurément ce qu'on appellerait aujourd'hui la charité ! mais ce n'est point la charité chrétienne. Et quant au mot latin, *caritas*, il vient de l'adjectif *carus*, *cher* (une personne qui nous est chère), en sorte que le verbe qui correspond étymologiquement et exactement au mot de charité, c'est le verbe *chérir*. Veuillez excuser cette parenthèse philologique : elle est plus instructive que vous ne pensez peut-être, car supposez que vous rencontriez un pauvre qui vous demande l'aumône. Si, au lieu de vous dire : « La charité, pour l'amour de Dieu ! » il vous disait, remplaçant simplement le substantif par le verbe : « Chérissez-moi, pour l'amour de Dieu !... », vous recevriez assurément une petite secousse, une secousse salutaire, et la pièce de monnaie que vous aviez déjà sortie de votre poche vous tomberait des mains. Car cette simple substitution des mots vous montrerait, mieux encore que Tolstoï dans son admirable livre *Que faire*, que l'argent donné ne répond en rien à l'idée que nous devons nous faire de la charité. Elle exige l'amour chez celui qui la fait et elle n'est efficace que si elle le provoque chez celui qui la reçoit.

Mais je ne dois pas vous cacher que les économistes protestent vigoureusement contre cette invasion et cette pénétration de la charité dans le monde économique. Ils voient là une confusion désastreuse.

Il y a, disent-ils, deux mondes différents et qui doivent rester différents.

L'un est celui de la justice : A chacun le sien, chacun pour soi — domaine de l'obligation, du contrat qui crée l'obligation, de la loi qui la sanctionne.

C'est aussi celui de la science, précisément parce que

la justice implique des notions quantitatives, des intérêts, des utilités qui se pèsent et se mesurent, et voilà pourquoi la Justice a pour attribut une balance.

Le domaine de la charité au contraire est en dehors de toute science : c'est celui du sentiment ; libre à chacun de faire à cet égard ce qu'il voudra : il n'y a ici ni règles, ni lois, ni formules, ni pesées. La charité ne porte pour emblème ni règle ni balance, et si elle a un attribut, ce ne peut être que le même que celui de l'Amour qui est, comme vous le savez, un bandeau sur les yeux.

Non seulement il y a là deux mondes différents, mais encore deux principes contradictoires. En effet, « le principe fondamental de la coopération sociale, dit Herbert Spencer[1], exige que chaque individu ne reçoive *ni plus ni moins* que le véritable équivalent de ses services ». Voilà la justice. Chacun cherche de son mieux à faire son bonheur, nul n'étant tenu à faire le bonheur d'autrui. Or, ce qu'on appelle la charité, c'est au contraire l'affirmation que le faible, le pauvre, l'infirme, l'incapable, celui qui rend peu ou point de services, doit recevoir selon ses besoins et sans qu'on vienne lui reprocher de ne servir à rien. Ce sont, comme dans la parabole de l'Evangile, les ouvriers de la onzième heure touchant la même rétribution que les ouvriers de la première heure. Tel est même l'exemple choisi dans un article paru il y a quelques mois dans le *Journal des Économistes*, précisément sous le même titre que nous avons choisi : « Justice et Charité[2] » et dans lequel l'auteur oppose l'un à l'autre ces deux principes. Les ouvriers de la première heure sont payés par le maître selon la justice, dit-il, puisqu'ils sont payés au prix convenu ; les ouvriers de la onzième heure sont payés par le maître suivant la charité, *quia bonus !*

(1) *De la Bienfaisance.*
(2) N° du 15 août 1898, par M. Ambon.

Et malheur à la Société si l'on vient à confondre ces deux domaines, comme on le fait quand on introduit la charité dans la loi en créant des retraites pour la vieillesse payée avec l'argent des contribuables, ou en imposant au patron la participation aux bénéfices obligatoire pour ses ouvriers, ou en le forçant à lui payer sous forme de salaire minimum plus que ne vaut son travail, ou à l'assurer gratis contre la maladie, ou par toutes les institutions de mutualité, de coopération, de solidarité et autres. En liant le sort des capables à celui des incapables, on n'obtient d'autre résultat que d'affaiblir les premiers sans relever les seconds.

Nous retrouvons donc ici, dans la doctrine des économistes, la même distinction que dans les protestations des socialistes — toujours la même opposition entre la justice et la charité. C'est la justice qu'il faut donner à la Société, disent aussi ceux-ci, ce n'est pas la charité.

Eh bien ! malgré cette adhésion unanime d'esprits si peu faits d'ordinaire pour s'entendre, je crois que cette distinction, cette barrière, cette cloison étanche que l'on s'efforce de dresser entre la justice et la charité, n'existe pas.

Prenons un *contrat*, celui que vous voudrez, contrat de vente ou contrat de salaire : remarquez qu'en somme tous les rapports entre des hommes vivant en état de société tout au moins, dans toutes les sociétés dotées de la liberté civile se ramènent à des contrats, je ne dis pas des contrats devant notaire, ni même par écrit, je dis des échanges, des arrangements, des conventions. Et c'est bien ici, pour les économistes aussi, qu'il faut chercher le vrai terrain pour la justice. Eh bien ! dans quel cas disent-ils que le contrat est *juste?* qu'il y a *juste prix?*

Toutes les fois qu'il y a *équivalence*, c'est-à-dire quand chacun a retiré de l'échange une valeur égale à celle de

la chose ou du service qu'il y a apporté : à chacun le sien, *cuique suum* — ce qui ne veut pas dire que chacun gardera et remportera la chose même qu'il a apportée, puisque cette conclusion absurde serait la négation même de l'échange, de toute division du travail et même de toute vie sociale, — mais à chacun la valeur de sa chose ou de son travail. Et qu'est-ce qui détermine cette valeur ? Un ensemble de causes assez complexes, mais que les économistes ont résumé longtemps sous la formule de la loi de l'offre et de la demande et qu'ils expriment plutôt aujourd'hui sous celle « du degré d'utilité finale » : contentons-nous de la première. Ainsi le salaire est juste, dit-on, toutes les fois que l'ouvrier peut vendre son travail, sa main-d'œuvre, ce qu'elle vaut, c'est-à-dire au prix fixé sur le marché par la loi de l'offre et de la demande, disons 5 francs. Si un patron philanthrope lui en donne davantage, disons 6 francs, en ce cas le patron lui fait la charité du surplus. Si, au contraire, un ouvrier philanthrope consent à ne recevoir que 4 francs, en ce cas c'est lui qui se trouvera faire la charité à son patron. En un mot, toutes les fois qu'une personne reçoit un atome de plus que ne vaut la chose qu'elle donne ou donne un atome de plus que ne vaut la chose qu'elle reçoit, elle reçoit ou fait la charité. Voilà la ligne de démarcation nettement marquée entre ce qui est du domaine de la justice et ce qui est du domaine de la charité. Si nous n'en voulons point tenir compte, libre à nous, mais nous saurons du moins ce que nous faisons et qu'en franchissant la ligne idéale nous sautons hors de l'économie politique.

La première réflexion qui se présente à l'esprit, c'est que je n'aperçois point là le domaine d'une justice quelconque, point du moins de celle que les jurisconsultes romains et de tous les temps définissent « la ferme volonté de rendre à chacun le sien ». Tout ce que je vois, c'est un

mécanisme servant à enregistrer l'action d'une loi naturelle, l'offre et la demande, laquelle est parfaitement amorale, précisément parce qu'elle est naturelle, et aussi indifférente à toute préoccupation de justice que le soleil, qui, selon la parole de l'Écriture, se lève également sur les bons et sur les méchants, ou que la pesanteur — la pesanteur surtout : cette comparaison est tout à fait à sa place ici, puisqu'on donne toujours pour attribut à la justice une balance. Mais quand on dit d'une balance qu'elle est *juste*, il est clair que cette expression n'a pas le même sens que quand on dit d'un juge qu'il est « juste » ! la balance n'est qu'un instrument qui ne fait pas les poids, mais qui se borne à montrer que deux poids sont égaux. Or l'échange n'est vraiment qu'une balance qui montre que deux valeurs sont égales, et rien de plus. Quand on dit que le prix est juste, cela ne veut rien dire d'autre que quand on dit que le résultat d'une addition est juste. Le vrai terme qu'il faudrait employer ce n'est pas *le juste prix*, c'est *le prix nécessaire*.

Prenons quelques exemples fameux. Voici le marché entre Esaü et Jacob. Esaü vend son droit d'aînesse pour un potage de lentilles. Le contrat est-il juste ? Un économiste doit l'affirmer. Ne dites pas que le droit d'aînesse valait *plus* qu'un potage de lentilles, car qu'en savez-vous? Telle n'était pas l'opinion d'Esaü en tout cas puisqu'il a accepté, et qu'il était sans doute meilleur juge que vous de ses intérêts et de son appétit. Il le dit lui-même : « Voici je vais mourir de fatigue et de faim : à quoi me servirait mon droit d'aînesse? » Et surtout ne dites pas : Oui, mais Jacob en bon frère devait tenir compte précisément de ce fait que son frère est affamé et n'avait pas dîné et ne pas abuser de la situation... Ah ! surtout ne dites pas cela, car vous brouilleriez d'une façon désastreuse la charité ou la fraternité avec la justice. Si chaque fois qu'on conclut un marché il fallait se demander si l'autre partie n'est pas affamée ou fatiguée, si par aventure elle n'a pas dîné, ou même s'il fallait se demander si elle n'est pas votre frère — oh ! alors on sortirait complètement du domaine du droit et de l'économie politique; non seulement il n'y aurait plus moyen de faire d'affaires, mais ce qui est plus grave, on ne ferait plus de la science mais seulement, comme dit si bien mon éminent collègue de Lausanne M. Pareto, de la bouillie pour les chats [1].

Autre exemple : Shylock le Juif (je vous prie de ne pas me prendre pour un antisémite, comme cette série d'exemples pourrait vous le donner à penser) a convenu avec le marchand de Venise qu'il lui prêtait tant de sequins et que, si celui-ci ne pouvait le payer à l'échéance, il lui donnerait en échange une livre de sa chair. Et comme c'est justement cette éventualité qui se présente, Shylock réclame son dû; il le réclame au nom de la loi, au nom de la justice. Qu'avez-vous à dire ? Que cent sequins d'or ne valent pas une livre de chair humaine et vivante? Qu'en savez-vous? les deux parties l'ont librement évaluée à ce prix. Que l'humanité crie vengeance contre un semblable contrat?... Ah! pardon, nous allons recommencer à brouiller les choses ! Il ne s'agit pas d'humanité ici. Ecoutez Shylock ; il parle fort bien ! « La livre de chair que je demande, je l'ai chèrement achetée, elle est mienne et je veux l'avoir (*cuique suum !*) Si vous la refusez, alors le droit de Venise est sans force : j'invoque la loi ! »[2] Du reste, Shakespeare n'a pas inventé ce contrat ; la loi des XII Tables sanctionnait cette clause dans un texte fameux, qui permettait aux créanciers de couper leur débiteur en morceaux : *in partes secanto*. Et vous savez

(1) *La Solidarité*. Journal des Economistes, 1897.

(2) Telle est d'ailleurs l'opinion du célèbre jurisconsulte Ihering dans son opuscule sur *La Lutte pour le Droit*.

que Portia, déguisée en juge, est obligée de recourir à ce que Ihering appelle avec raison une misérable chicane pour le frustrer de son droit. Elle l'admet à l'exercer sous la double condition : 1° qu'il coupera juste une livre de chair, pas un milligramme de plus ou de moins; 2° qu'il ne versera pas une goutte de sang, car le sang n'était pas compris dans la clause. Pourtant si Shylock avait mieux connu ses textes ou avait eu un meilleur avocat, il aurait pu très bien réfuter l'escobarderie du juge, car le texte de la loi des XII Tables déjà cité prévoit précisément la difficulté : « Quand bien même, dit-il, ils en auraient coupé un peu plus ou un peu moins, ils ne seraient pas en faute pour cela. *Si plus minusve secuerint, sine fraude esto !* »

Au lieu d'exemples empruntés à la préhistoire ou à la fiction, en voulez-vous de plus actuels ? Il y a de grands chirurgiens à Paris, il y en avait un notamment dont tout le monde connaît bien le nom, mais que je me garderai de nommer (il est mort), qui souvent, appelé pour une opération au lit d'un malade, après l'avoir examiné, disait : « L'opération vaut 10.000 francs ». Quelquefois même, après avoir fixé le prix, il reconnaissait que l'opération était plus difficile qu'il ne l'avait cru tout d'abord, et déclarait que c'était le double. Parfois même, ce n'était qu'après avoir ouvert le ventre du malade qu'il majorait son tarif. Et notez qu'il se faisait payer d'avance. Si la famille lui faisait observer qu'elle n'avait pas une liasse de billets de banque sous la main : « Qu'à cela ne tienne ! » disait-il, il recousait provisoirement le patient et annonçait qu'il compléterait l'opération dès qu'on aurait complété le paiement. Je veux bien que ce morticole fût un ignoble personnage quoique fort encensé et décoré, mais j'aimerais savoir ce que peuvent lui reprocher des économistes. Il donnait parfaitement valeur pour valeur ; il était très habile opérateur et, au bout du compte, un service qui

consiste à vous sauver la vie peut bien valoir 10 ou 20.000 francs et même tout l'argent que vous pouvez posséder. D'ailleurs il ne s'imposait pas de force et la concurrence ne manquait pas : chacun était libre de s'adresser ailleurs... Oui, mais, direz-vous, un médecin ou un chirurgien habile ne doit pas, même en présence d'un riche client, à plus forte raison en présence d'un pauvre, chercher à tirer le prix maximum de ses services, de sa science; il doit user d'une certaine générosité... Hé ! vous y voilà de nouveau. Que vous disais-je ?

Ne me dites pas maintenant que les exemples que j'ai choisis ne sont pas sérieux ! Ils sont excessifs, symboliques, si vous le voulez, mais vous sentez bien que sous ces symboles vous pouvez encadrer tous les faits empruntés à la vie de tous les jours. En somme, ces exemples ne sont que des cas extrêmes d'inégalité entre les contractants, or l'inégalité entre les contractants n'est pas l'exception, elle est la règle ! Et si vous voulez introduire dans ces cas-là l'exception de charité, ah ! prenez garde, ce sont tous les contrats qui se trouveront en défaut ! Innombrables les contrats entre des Jacob qui ont bien dîné et des Esaü qui n'ont pas de quoi manger le soir ! innombrables aussi les contrats dans lesquels ce que l'un cède n'a que relativement peu d'importance pour lui, pas plus de valeur que la fumée d'un cigare, et ce que l'autre cède vaut un jour de vie, un morceau de sa chair ! Innombrables aussi ceux dans lesquels l'un est le patient et l'autre lui tient le couteau sur la gorge !

Pourtant, si nous admettons le vieux principe de justice : A chacun le sien ! ou ce qui en est la conséquence nécessaire : A chacun l'exacte valeur, l'équivalent de son apport ou du service rendu ! si nous admettons le *Do ut des*, il n'y a aucun moyen d'échapper à ses conséquences qui paraissent révoltantes.

Pourquoi vous paraissent-elles révoltantes ? Parce que c'est une justice sans charité. Et les farouches jurisconsultes romains l'avaient bien compris quand ils formulaient le dicton : *Summum jus summa injuria* (le comble de la justice, c'est le comble de l'iniquité).

Et voilà pourquoi aujourd'hui beaucoup de gens pensent que la définition du juste prix des économistes, cette définition stricte, ne peut plus suffire, et que le juste prix n'implique plus seulement l'égalité des valeurs, mais quelque chose de plus, la prise en considération de la situation des parties, de leurs besoins, de leur bonne volonté, de la peine qu'elles ont prise.

C'est ainsi que l'école catholique aujourd'hui, ressuscitant la doctrine de saint Thomas d'Aquin, n'accepte comme juste prix que celui qui assure à l'ouvrier les nécessités de l'existence et même une certaine dignité sociale. C'est ainsi que les Trade-unionistes anglais réclament le *fair wage* (salaire loyal) ou *living wage* (salaire en raison des besoins de la vie), c'est-à-dire le salaire qui permette à un homme de mener la vie d'une créature humaine. Or, dans tous ces cas, si le patron doit donner ainsi plus que la valeur vénale du travail de l'ouvrier, il fait de l'assistance, il fait la charité. Et remarquez que les Trade-unions n'admettent pas facilement — c'est même là un des traits caractéristiques de leur politique — que chaque ouvrier cherche à gagner selon ses forces et son habileté : au contraire, elles interdisent au fort de développer au maximum son activité et d'en tirer le maximum de valeur, afin de laisser place au camarade moins habile ou moins heureux. Mais cela, c'est de la fraternité toute pure.

Mais c'est surtout quand nous pénétrons dans le domaine relativement nouveau de la coopération que le principe caritatif vient imprégner tous les contrats et faire craquer de toutes parts la vieille armure de fer de la justice.

J'ai déjà cité l'exemple de la société de secours mutuels : je n'y reviens pas, mais en voici un encore plus frappant dans ces associations de crédit rurales qu'on appelle caisses Raiffeisen et où l'on voit de pauvres gens, des ouvriers de la terre, de petits paysans, sans argent, obtenir tout de même des avances et du crédit, grâce à l'engagement qu'ils prennent tous ensemble solidairement de répondre les uns pour les autres. Il est bien évident que c'est la probité, le crédit des bons, des vaillants, des travailleurs qui sert de caution aux autres et leur permet de trouver du crédit. Les forts ici aussi répondent pour les faibles. Est-ce là la justice ? Pas, en tout cas, la justice qui a pour devise : A chacun le sien, chacun pour soi, pas, en tout cas, la justice qui préside à la lutte pour la vie et laisse à chacun la responsabilité de ses actes et de sa destinée — mais c'est l'aide mutuelle, c'est la solidarité, ce sont les forts servant aux faibles.

Voici la société coopérative proprement dite, soit de consommation, soit de production. Une de ses règles fondamentales et sans laquelle, à vrai dire, elle perd le caractère coopératif, c'est que ses rangs restent toujours ouverts et que tout nouvel adhérent peut y entrer aux mêmes conditions que les premiers associés, que les fondateurs. Je ne sais si vous sentez tout ce qu'il y a ici d'exorbitant, disons même d'injuste au point de vue de la justice proprement dite, du *cuique suum !* Comment, voilà des hommes qui ont fondé une entreprise coopérative, qui pendant des années, peut-être plusieurs générations, y ont mis non seulement leur argent, mais leur peine, leur temps, leur cœur, leur vie ! qui ont bravé les quolibets ! Et puis en voici d'autres, peut-être ceux-là même qui n'avaient pas voulu se joindre aux premiers, peut-être ceux-là même qui les avaient raillés et leur avaient jeté la pierre, et qui, une fois qu'ils voient l'entre-

prise prospère, les bénéfices réalisés, se présentent et disent : Nous voilà ! nous nous sommes tenus loin pendant les semailles, mais nous venons partager la moisson ; ouvrez-nous ! Et on leur ouvre en effet, et ils paieront ni plus ni moins pour entrer que ceux des premiers jours. C'est la parabole de l'Evangile dont j'ai déjà parlé et que le rédacteur du *Journal des Economistes* opposait à la notion du véritable contrat économique, qui se trouve ici pleinement réalisée : les ouvriers de la onzième heure touchent exactement autant que les ouvriers de la première heure !

Voici encore dans ces mêmes sociétés des administrateurs, bourgeois ou ouvriers, qui donnent tout ou partie de leur temps aux affaires de la société, et cela ou gratuitement ou pour un très modique salaire : par exemple M. M..., directeur du Wholesale de Manchester, ou M..., directeur du Wholesale de Glascow qui, moyennant un salaire de 150 livres sterling (3.750 francs), dirigent des entreprises qui font, l'une pour 300 millions, l'autre pour 100 millions de francs d'affaires par an, et à qui on s'empresserait, s'ils voulaient les quitter, d'offrir un traitement décuple dans n'importe quelle grande compagnie. Eh bien ! à ceux-là le principe de justice n'est pas appliqué ; il n'y a pas équivalence entre le service rendu et sa rémunération ; ils donnent beaucoup plus, dix fois plus, qu'ils ne reçoivent. Font-ils la charité à leurs co-associés ? Il est probable qu'ils seraient les premiers à protester contre une telle formule et les coopérateurs, de leur côté, déclareraient qu'ils ne l'entendent pas ainsi ; mais c'est parce que les uns et les autres entendent la charité dans le sens étroit d'aumône. Et certes, en effet, ils ne font pas l'aumône, mais si faire la charité, c'est simplement, ainsi que nous l'avons défini, donner *plus qu'on ne reçoit*, donner librement et par amour, si c'est mettre en pratique le commandement de l'Évangile : Que le plus grand d'entre vous soit le serviteur des autres, oh ! alors, nul doute qu'en effet les uns ne fassent et les autres ne reçoivent la charité ! Chacun donne *plus* qu'il ne reçoit et même plus qu'il n'attend des autres.

Aussi n'ont-elles plus pour emblème la vieille image des balances, les sociétés coopératives, mais bien celle qui figure sur tous leurs imprimés et leurs enseignes : deux mains jointes, avec cette devise en exergue : Chacun pour tous, tous pour chacun ! — La balance et le Chacun pour soi, voilà la justice ! les deux mains jointes et le chacun pour tous, voilà la charité ! Elle n'est donc plus exclue des contrats, elle les imprègne ; elle leur donne ce qui leur manquait, une petite âme de bonté [1].

L'idée que je voudrais vous laisser comme résultante de ces notions un peu confuses, c'est que la justice ne peut être enfermée dans une formule, c'est qu'elle va s'élargissant sans cesse. Ceci apparaîtrait plus clairement si nous avions pu suivre l'évolution de l'idée de justice en la prenant à ses débuts chez les sauvages. Chez eux l'idée de justice est bien plus stricte encore ; elle consiste dans l'égalité matérielle, c'est-à-dire en poids, en volume, ou en longueur, des objets échangés. Par exemple, le nègre donnera et acceptera, poids pour poids, de la poudre d'or contre de la verroterie et trouvera cela parfaitement juste. Dans les territoires de la baie d'Hudson,

(1) Du reste le grand théoricien de la Justice stricte Herbert Spencer le reconnaît catégoriquement : « On peut concevoir une société d'hommes qui observent scrupuleusement leurs contrats et qui n'atteignent pas à ce degré le plus élevé de la vie qui n'est possible qu'autant qu'on rend des services gratuits... La limite de l'évolution de la conduite n'est pas atteinte, jusqu'à ce que non content d'éviter toute injustice directe ou indirecte à l'égard des autres, on soit capable d'efforts spontanés pour contribuer au bien-être des autres ». (*Bienfaisance.*)

autrefois, le commerce consistait surtout en échange de fourrures contre des fusils et l'échange se faisait de la façon suivante : le trappeur mettait un fusil, celui qu'il voulait céder, debout sur le sol, et le Peau-Rouge entassait ses fourrures autour du fusil jusqu'à ce que le tas se dressât à la hauteur du canon. A ce moment il y avait égalité et l'échange était conclu. Et cet usage entraîna même cette conséquence singulière que les trappeurs prirent l'habitude d'apporter des fusils de plus en plus hauts, à seule fin de faire monter le tas, tant et si bien qu'encore aujourd'hui on a pris l'habitude, dans ces régions, de se servir d'immenses canardières plus hautes qu'un homme. Le malheureux Peau-Rouge trouvait que c'était *un juste prix* et probablement, si quelque trappeur, le prenant en pitié, avait arrêté le tas avant qu'il fût tout à fait à la hauteur requise, en lui disant : En voilà assez ! le pauvre homme aurait pensé que le blanc était un homme bon et *charitable* qui demandait moins que son dû !

Eh bien ! cette forme grossière de l'égalité dans l'échange a été remplacée par une autre égalité, celle des valeurs, l'équivalence ; la pesée ou la mesure faite par l'échange n'est plus matérielle, elle est abstraite. C'est un progrès certainement, mais tout de même on commence à trouver que cette égalité-là est encore trop brutale, trop amorale, et on tend à remplacer l'équivalence par quelque autre mode de pesée qui répondra à une idée de justice plus haute, par exemple, en essayant d'établir l'égalité entre les quantités de travail échangées de part et d'autre, entre le nombre d'heures de travail ou les frais de production, ou bien par un procédé plus radical, en essayant d'abolir ce mode d'évaluation des services humains qui s'appelle l'échange, la vente, le salaire, pour le remplacer par un système de coopération et d'association où la part de chacun sera réglée, non par la

loi de l'offre et de la demande, non par la voie des enchères, mais par une délibération réfléchie. La justice commutative, comme on l'appelle, aura fait place à la justice distributive qui n'a plus pour emblème cet aveugle instrument qu'est la balance mise au service de la fatalité, mais la palme qui est décernée au plus digne.

Enfin je citerai encore comme exemple l'évolution de la justice dans un autre domaine, celui de la pénalité. Au début, justice grossière qui consiste aussi dans une égalité matérielle; elle s'appelle le *talion*, œil pour œil, dent pour dent. Puis cette notion s'épure, ce n'est plus l'égalité matérielle entre la faute et le châtiment, c'est une équivalence qu'on cherche à établir entre la faute et la peine : un coup de couteau donné vaut trois mois de prison... pourquoi ? Puis on fait encore un pas de plus ; cet idéal de la justice égale pour tous qui ne fait point acception de personnes, s'efface à son tour et est remplacé par une théorie nouvelle qu'on appelle *l'individualisation de la peine*[1] et dans laquelle, au lieu d'appliquer la même peine au même délit, on prend en considération les individus, on s'efforce de peser la responsabilité de chacun : on appliquera, par exemple, la loi Bérenger, c'est-à-dire la suppression au moins provisoire de la peine pour celui qui a commis une faute pour la première et, on l'espère du moins, pour la dernière fois. Or, je vous demande si cette justice nouvelle qui s'est faite paternelle, miséricordieuse, qui pèse les bonnes intentions, ne ressemble pas beaucoup plus à la charité qu'à la justice d'autrefois, à la justice romaine qui portait la hache et les verges ou à celle du moyen âge qui brandissait les tenailles ardentes ? Alors, si telle est l'évolution de la justice criminelle, pourquoi en serait-il autrement de la justice économique ?

(1) Voy. le livre de M. Saleilles sous ce titre (Félix Alcan, éditeur, 1898).

Et pourquoi celle-ci aussi ne passerait-elle pas de la justice commutative stricte, du *Do ut des*, qui (comme l'a dit Proudhon d'ailleurs) n'est qu'un talion retourné, à la justice individuelle, personnelle ?

Ainsi, dans tous les domaines, l'évolution nous montre deux domaines, il est vrai, celui de la justice et celui de la charité, mais elle nous montre aussi le domaine de la justice s'agrandissant sans cesse et s'annexant peu à peu celui de la charité. Représentez-vous deux cercles concentriques avec un centre commun qui est l'égoïsme : le cercle intérieur est celui de la justice : le cercle extérieur est celui de la charité. Sans cesse le premier s'étend et absorbe la zone extérieure ; celle-ci cependant ne perd rien de sa superficie, car tout ce qu'elle perd d'un côté, elle le retrouve et au delà de l'autre, en élargissant sa circonférence vers les régions infinies mais encore inoccupées, vers les déserts de l'amour — ne fût-ce par exemple que la région nouvelle de la pitié envers les animaux.

Et encore cette image rend-elle mal ma pensée, car elle semble donner à la justice le rôle actif et conquérant, alors qu'au contraire, celle-ci ne représente que l'élément mort, figé, cristallisé : oui, chaque règle de justice est un beau cristal aux formes géométriques — c'est pour cela qu'il fournit matière à une vraie science précise et formaliste — et peu à peu les cristaux grossissent dans l'eau-mère qui les baigne : c'est la charité qui les nourrit.

Ainsi Loti, et surtout saint Paul, disaient bien : en fin de compte la Charité demeure. Les sciences sociales ont beau affecter de la dédaigner, c'est d'Elle que de plus en plus elles vivront. Seulement il peut arriver qu'on ne la reconnaisse pas clairement parce que du jour où elle est acceptée de tous, elle s'appelle la Loi.

X

L'ORDRE DES JOIES

Par Léon BRUNSCHVICG

Professeur de philosophie au lycée de Rouen.

(6 mars 1899.)

Mesdames, Messieurs,

Nous cherchons dans la joie le principe de la vie morale parce que nous ne nous résignons pas à ce que la loi morale soit un objet de crainte. La crainte est liée à l'idée du mal, et tout ce qu'on fait par crainte, on le fait malgré soi, à contre-cœur. Or l'acte où nous ne mettons pas toute notre âme, qui n'engage pas notre personne tout entière, ne saurait juger notre vraie valeur. Mais, en voulant faire de la joie le principe de la vie morale, est-ce que nous ne renonçons pas à poser une règle de morale ?

Car c'est un fait que la joie n'existe que pour l'individu qui l'éprouve, au moment et dans la mesure où il l'éprouve. Il n'y a pas de doctrine abstraite qui puisse se substituer à la conscience individuelle, et nous commander d'être joyeux ou d'être tristes. Il n'y a donc pas d'autorité supérieure qui puisse se constituer sur la base de la joie, et imposer aux hommes une conduite uniforme. L'anarchie sera dans la société. Et non seulement elle sera dans la société, mais elle sera encore en nous. Car c'est encore un fait, et qui n'est pas moins incontestable, que nos joies ne sont pas à notre disposition comme si c'étaient des

choses matérielles et tangibles qu'on peut laisser pour un temps et qu'on retrouve intactes. Ce qui nous a fait du plaisir cesse de nous en faire à force de se prolonger ou de se répéter. A certains moments nous ne nous reconnaissons plus nous-mêmes, tant deviennent trompeuses les promesses tirées de notre expérience passée. Ce dont nous attendions le plaisir nous laisse indifférents, ou nous ennuie. Lentement ou brusquement nous nous détachons de nos propres joies, nous nous sentons étrangers à nos désirs les plus vifs.

Ainsi nous nous échappons à nous-mêmes dans la mobilité de notre être intérieur, dans la continuité de nos transformations; tant que nous nous abandonnons à la nature, il n'y a pas de joie sur laquelle nous puissions compter, que nous puissions préparer et goûter avec sécurité.

La morale de la joie nous expose donc à un double danger, danger d'anarchie sociale et danger d'anarchie individuelle. La conscience de ce danger conduit l'homme à la réflexion morale. On se pose le problème moral, lorsqu'on se rend compte qu'avec le cours du temps nos façons de sentir se modifient, lorsqu'on prévoit ce qu'on deviendra, lorsqu'on cherche à organiser sa vie en vue de cet avenir. On comprend alors que nos actes ont un retentissement les uns sur les autres, qu'ils sont solidaires, et que nos plaisirs et nos douleurs dépendent de cette solidarité. La première fois que nous sommes jetés dans un concert symphonique, nous ne saurions prendre aucun plaisir à une musique d'un caractère sérieux et sévère. Et de même, lorsque nous ne savons pas jouer aux cartes, nous ne comprenons pas l'amusement qu'on y trouve, nous éprouvons la même impression d'indifférence ou d'ennui. Quelle qu'en soit la nature, qu'il s'agisse des actes les plus nobles ou des distractions les plus vul-

gaires, la joie est relative aux dispositions de l'individu, à l'éducation qu'il s'est donnée, à toute sa conduite passée. La joie suppose une adaptation préalable : on est heureux dans l'état auquel on se trouve adapté. Ce qui revient à dire que nos joies sont liées aux habitudes que nous prenons. Toute notre vie se passe à apprendre et à oublier, à contracter certaines habitudes et à en prendre certaines autres ; toute notre vie se passe, par conséquent, à modifier la façon dont nous serons affectés par les événements, à fortifier telle source de joie, à diminuer telle autre. Nous sommes maîtres de nos joies dans la mesure où nous sommes maîtres de nos habitudes; il se peut donc que nous ayons quelque prise sur ce qui paraissait au premier abord purement naturel et spontané, sur la joie.

Or, par rapport aux joies qu'elles entraînent, il y a deux sortes d'habitudes dont les origines et les conséquences sont distinctes et opposées. Les unes commencent dans la joie, elles ne nous demandent aucun effort, aucune initiative : il nous suffit de nous abandonner à l'impression agréable qui nous vient du dehors. Telle l'habitude de l'enfant paresseux qui ne sait que jouer. Il continue d'être à quinze ans ce qu'il était à huit. La matière de ses jeux ne s'est pas renouvelée ; le plaisir, devenu monotone et continu, est de moins en moins intense, ou plutôt il est senti de moins en moins distinctement. Mais en même temps, cette habitude l'a rendu incapable de modifier sa conduite ; la faculté d'initiative et la force de résistance ont diminué ; il lui devient impossible d'échapper à la tyrannie de ce plaisir; c'est un besoin impérieux de renouveler les actes qui étaient autrefois la source de la joie, et qui ne procurent plus que cette joie, de fuir tout effort, de se laisser vivre dans la répétition d'actes faciles et uniformes, qui ne rapportent guère, mais qui n'ont rien coûté.

Il y a d'autres habitudes qui, celles-là, commencent dans l'effort, elles imposent à l'être une tension qui est naturellement pénible ; puis, peu à peu, à mesure que l'acte se répète, la résistance extérieure que rencontrait la volonté diminue, le résultat est obtenu plus facilement et peut être poussé plus loin. L'esprit soumet le corps à sa discipline, et par le progrès accompli il se trouve armé pour une conquête nouvelle. Une fois que les doigts sont assouplis, comme si le mécanisme du jeu avait pu y pénétrer, une fois que les difficultés du métier sont vaincues, alors le pianiste laisse se dégager ce qui s'adresse à l'esprit dans la musique exécutée, ce qui est la part de l'intelligence et du sentiment. Au lieu de rétrécir peu à peu le cercle de l'activité, l'habitude permet à l'esprit, assuré de la docilité de l'organisme, de faire son œuvre propre et de se développer régulièrement, toujours capable de comprendre davantage, à mesure qu'il a davantage compris. Elle devient la source de joies qui peuvent se renouveler et s'élargir, à mesure que se renouvelle et s'élargit le pouvoir de la liberté, la sphère de l'activité.

En fin de compte, puisque la joie est liée à l'habitude, il y a deux espèces de joies comme il y a deux espèces d'habitudes. Les unes et les autres sont vives et profondes, parce que d'une part et de l'autre, il est possible d'espérer une parfaite adaptation de l'individu à son état, et que l'individu parfaitement adapté est heureux. L'homme qui s'est désaccoutumé de l'effort et de l'initiative, qui s'est réfugié dans la paresse et dans la routine, se trouve heureux, tant qu'il ne se dresse devant lui aucun obstacle, tant que sa volonté n'est sollicitée par aucune difficulté. « La servitude abaisse les âmes jusqu'à s'en faire aimer », cette parole est vraie des femmes qui allèguent une prétendue infériorité spirituelle pour se retrancher derrière l'autorité de leur « seigneur et maître », comme des peuples qui reculent devant la dignité de la liberté, et qui osent soupirer après le tyran qui les déchargera de l'obligation de se faire à eux-mêmes leur destinée. Et l'homme se trouve heureux lorsqu'il se rend compte que ses forces s'accroissent à mesure qu'il les exerce, qu'il est en état de se proposer un but plus éloigné et de l'atteindre ; il éprouve la joie de sentir se déployer son activité, de voir croître la responsabilité de sa personne et l'originalité de sa vie.

De ces deux formes du bonheur, qui sont ainsi devant notre volonté, laquelle choisissons-nous ? A vrai dire, nous sommes maîtres de nous prononcer pour l'une et pour l'autre. Il est possible que nous nous laissions aller aux jouissances de la nature, que nous ne résistions pas aux séductions du plaisir facile, et que nous soyons heureux dans les habitudes d'esclavage qui endorment l'esprit et le corps. Mais il faut pour cela que nous ne réfléchissions pas, que nous ne nous posions pas le problème de notre destinée morale. Si nous réfléchissons, en effet, il est inévitable que nous remontions à la volonté profonde qui est à l'origine de nos habitudes, et qui par là même est la source de nos joies. L'idée même de juger notre vie et de choisir entre deux genres de destinée implique la liberté de la volonté. Dès lors, il n'y a plus d'hésitation ou d'incertitude. Car du moment que nous choisissons librement, nous choisissons la liberté. Cette formule n'exprime pas un vain rapprochement de mots, ou une conception purement abstraite. Elle représente ce qu'il y a de plus profond et de plus concret dans la vie de l'âme ; car cette vie a pour principe la liberté. Aussi peut-on dire qu'il n'y a pas conflit entre l'esclavage et la liberté, pas plus qu'il n'y a conflit entre l'erreur et la vérité, entre les ténèbres et la lumière; il suffit que la lumière paraisse, et les ténèbres se sont évanouies. De

même, qui connaît la vérité est incapable d'affirmer dans sa pensée l'erreur ; qui s'est élevé à l'idée de la liberté, s'est mis dans l'impossibilité de vouloir l'esclavage. La volonté de la liberté n'est autre chose que la volonté de l'être. L'alternative est là devant nous : « être ou ne pas être » ; et, pour autant que nous existons, nous nous attachons à l'être.

Voici donc où aboutit la réflexion sur notre destinée morale. Nous nous jugeons nous-mêmes, et pour nous juger nous prenons notre point d'appui dans l'idée même de notre liberté, dans l'idée de ce que nous pouvons devenir par l'affirmation intérieure de notre liberté ; nous avons ainsi une conscience morale, c'est-à-dire une âme qui est devant notre âme, qui sans cesse lui propose un but plus élevé et exige d'elle une initiative nouvelle pour un progrès nouveau. Tout désir qui s'adresse à un objet particulier, qui nous détourne vers les choses extérieures et qui s'épuise dans la possession individuelle, nous paraît misérablement court et borné. Cela seul est infini qui nous ramène vers nous-même, vers la source intérieure où nous trouvons la raison de notre activité, le principe de notre perfection et d'où jaillit la vraie joie, la joie totale de l'être spirituel.

Par là le fondement est posé sur lequel peut s'élever l'ordre des joies. Ce sont les passions qui procurent à l'homme ses joies les plus vives en apparence et les plus chéries. Mais en concentrant toutes les forces de l'être sur un point, en subordonnant ou en sacrifiant tout ce qui n'est pas elle, la passion compromet l'équilibre et l'harmonie de l'être, elle lui enlève la faculté de se renouveler et de se perfectionner. Quelle que soit l'origine de la passion, qu'elle soit répugnante comme l'avarice du père Grandet, qui sacrifie sa fille à son argent, ou qu'elle soit touchante comme la tendresse du père Goriot, qui sacrifie

toute sa fortune à sa fille, l'individu qui ne vit que pour elle, dans la tyrannie de son désir, en arrive à perdre sa dignité morale, et il ne lui reste plus de quoi remplir sa destinée. Au contraire, si notre destinée est de vivre avec toute notre âme, de nous servir de notre intelligence pour comprendre, de notre cœur pour aimer, de notre volonté pour agir, alors toute joie est bonne qui assure en nous le développement total de l'être intérieur. Au lieu d'être suspendus à une idée fixe ou à un désir particulier, et de nous interdire par là même toute autre manière de penser ou d'agir, nous demeurons libres pour un progrès nouveau, sûrs de nous orienter dans le sens de ce que véritablement nous sommes au plus profond de nous-mêmes, c'est-à-dire un esprit.

Être courageux, c'est comprendre cet ordre de joies et s'y conformer. Que l'on considère le courage sous sa forme matérielle et pour ainsi dire élémentaire, le courage de ce capitaine qui s'interpelle lui-même au début de la bataille : « Tremble, carcasse, tu en verras bien d'autres ». Est-ce que ce n'est pas là l'affirmation de l'esprit comme étant la partie supérieure de l'homme, et la joie d'y subordonner le corps, de réaliser malgré le corps ce que la pensée a conçu dans sa libre volonté ? Et de même, dans l'ordre intellectuel, le savant est courageux lorsqu'il sait reconnaître son erreur avec probité, plus exactement lorsqu'il est joyeux de la connaître, parce que la souffrance de vanité qui n'est que pour l'individu est oubliée, parce qu'elle disparaît devant la joie de comprendre la vérité qui, elle, est pour l'esprit, pour l'esprit universel et éternel qui habite en chacun de nous. De même, l'avocat doit être joyeux de perdre sa cause, si les débats lui ont révélé et lui ont fait connaître en esprit et en vérité que sa cause est mauvaise ; courage le plus difficile de tous, celui qui consiste à placer au-dessus de l'intérêt indi-

viduel, au-dessus de l'honneur du nom, du préjugé professionnel ou de la fausse solidarité la justice, telle que l'esprit impersonnel et impartial la conçoit.

Quelle qu'en soit l'application, le courage, d'une façon générale, subordonne l'ordre naturel des joies, expression de notre sentiment actuel, à l'ordre idéal des joies qui marque en nous le progrès de la vie spirituelle ; nous nous détachons de ce que nous sommes pour devenir ce que nous voulons être. Or un tel détachement entraîne une souffrance qui peut aller jusqu'au déchirement total de l'être. Aussi ne faut-il pas dire que la morale de la joie exclut toute souffrance ; elle accepte, il se peut qu'elle sollicite la souffrance, mais c'est toujours pour s'élever à une joie qui est voulue et goûtée comme supérieure, comme répondant davantage à la vraie destinée de l'homme. Le sacrifice pour le sacrifice est une absurdité, puisqu'il est une négation pure, la suppression de l'être par l'être. Le sacrifice n'a de sens et de valeur que s'il contribue à l'affirmation d'un idéal plus noble, si nous lui devons la joie de nous sentir dans une région plus haute de la vie morale. De l'existence la plus triste en apparence, celle de la mère en deuil qui s'est retranchée de la société, qui se refuse toute espèce de plaisir et de distraction pour se réfugier uniquement dans la pensée de l'enfant qu'elle a perdu, on peut encore dire, si l'on entend bien le mot, qu'elle est consacrée à la joie, à la joie intime et profonde d'établir sur l'être entier la domination de l'idée qui nous est chère. De même le vrai martyr n'est pas celui qui se donne absolument pour se donner, se confiant, sans savoir pourquoi, aux réparations de l'avenir ; c'est celui qui connaît exactement la valeur de l'idéal auquel il se dévoue, et qui, vaincu par les forces extérieures, devant le triomphe de l'ennemi ou l'égarement de l'opinion, jouit de contempler, dans leur réalité, la vérité, la justice, la sainteté, et, au moment même où il meurt, de vivre par elles dans la partie la plus haute de son âme.

La morale de la joie, que nous venons d'esquisser, est donc la justification, bien plutôt que la condamnation, de la souffrance ou du sacrifice ; elle n'exclut pas, elle prétend même établir une règle et une loi, mais elle ne veut pas qu'elles soient extérieures à nous, et qu'on doive leur obéir par contrainte ; elle cherche à les faire jaillir de nous-mêmes, comme l'expression de notre nature intime. Il appartient à chacun de nous, par le développement de ce qui est en lui, de dépasser la sphère des intérêts matériels et des désirs purement individuels, de concevoir avec son esprit l'ordre universel et vrai, celui qu'on ne peut pas ne pas vouloir une fois qu'on l'a compris. Il appartient à chacun de nous de tirer de lui-même, en remontant à la source profonde de ses joies, l'idéal moral.

Seulement, cet idéal n'est-il pas une chimère abstraite ? Ne peut-on pas dire qu'il est insaisissable, puisqu'il n'y a pas de terme au développement spontané de l'esprit, pas de vérité dernière qui apporte une limite à notre faculté d'inventer ou de vérifier, pas un objet ou un sentiment qui satisfasse une fois pour toutes à l'aspiration infinie de notre cœur, puisque la vie intime est le renouvellement continu de l'être, le progrès perpétuel de l'intelligence et de la volonté ? Et ne peut-on pas dire qu'il est dangereux si, cédant à l'attrait d'une perfection inaccessible, nous nous isolons de ceux qui nous entourent ? Car l'idéal moral, qui jaillit ainsi du plus profond de notre esprit, est particulier à chacun de nous ; à mesure que nous nous élevons dans l'ordre de l'esprit, nous devenons plus différents des autres hommes, moins capables de partager leurs plaisirs et leurs préoccupations ; nous risquons de devenir, à mesure que nous nous ennoblis-

sons, de moins bons serviteurs de la société. Là est, au fond, le problème le plus délicat et le plus grave de ceux que soulève la vie morale. Est-ce que nous pouvons aimer autrui, d'un amour naturel et profond, sans être exposés à renier notre propre idéal ? Car aimer autrui, c'est s'associer à ses joies, les vouloir comme il les veut et les ressentir comme il les ressent. Or, si l'ordre des joies auxquelles autrui s'attache n'est pas l'ordre de la vie spirituelle que nous affirmons et que nous cherchons à réaliser pour nous, est-ce que nous ne serons pas entraînés à quelque déchéance ou du moins à quelque imperfection ? Le geste adorable de la Madone qui se penche vers l'enfant, nous n'osons pas l'imiter dans l'ordre moral ; nous ne pouvons pas descendre vers celui qui est plus bas que nous, afin de mieux l'aimer. C'est un faux Christ, le Christ des gnostiques qui, pour rendre plus profond le lien de charité qui l'unit aux pécheurs, accepte la solidarité dans le mal et commet tous les péchés du monde. Le vrai Christ a dit : « J'ai pitié par dessus la foule » ; il atteste ainsi que dans l'amour du parfait pour l'imparfait, une distance subsiste entre celui qui aime et celui qui est aimé. Entre le souci tout individuel de l'idéal moral et l'amour d'autrui qui nous porte à sacrifier nos conceptions propres, à leur substituer la volonté d'autrui, les exigences de la vie sociale amènent nécessairement un antagonisme. Et cet antagonisme ne suffira-t-il-pas à ruiner la morale de la joie, car comment concevoir que la joie soit encore dans notre âme, si l'amour n'y est plus ?

Pouvons-nous triompher de cet antagonisme ? Si l'amour n'est que le penchant naturel et spontané qui attire deux individus l'un vers l'autre et les retient par un lien tout extérieur, il est difficile qu'en nous tournant vers autrui nous ne nous détournions pas de nous-mêmes.

Nous cherchons à plaire, et par là-même nous prenons le caprice d'autrui comme étant la règle même de notre activité ; nous plaisons, et notre caprice règle l'activité d'autrui. Que nous acceptions de notre plein gré une tyrannie étrangère, ou que nous imposions notre tyrannie sans le désirer, sans le savoir peut-être, toujours est-il qu'une volonté individuelle est substituée à notre volonté profonde et vraie, que nous sommes privés de notre liberté intime, incapables du progrès qui nous élève aux joies supérieures.

Pour que l'amour n'intervertisse pas l'ordre de nos joies, pour qu'il ne nous oblige pas à renier notre idéal, il faudra donc qu'il ne se réduise pas à la sympathie superficielle qui unit du dehors deux individus. Que pourra-t-il être, s'il n'est pas cela ? Au lieu d'essayer de sortir de notre individualité pour devenir une autre individualité, nous pouvons rentrer en nous-même, essayer de ressaisir dans le fond de notre être ce qui est le principe et la raison de notre vie. Nous sommes alors l'esprit qui se met en face de soi, et nous nous rendons compte que, dans la mesure où nous sommes l'esprit, il n'y a plus rien en nous qui nous soit particulier, qui n'intéresse l'humanité au même titre que nous. Ce qui donne à mon intelligence sa valeur, c'est la vérité qu'elle possède, et ce qui fait la valeur de cette vérité, c'est qu'elle est non pas ma vérité, mais la vérité. Le savant ne se résignerait pas à ce que la loi qu'il découvre ne fût que l'objet d'une jouissance individuelle ; il s'attache à sa découverte parce qu'il sait qu'elle s'impose avec la même autorité à tous les hommes et pour tous les temps. De même, nous voulons que ce que nous aimons apparaisse comme aimable en soi, et c'est la charmante imprudence des amoureux de vanter les charmes de celle qu'ils aiment, au risque de jeter les germes d'une jalousie qui les in-

quiétera. Enfin, lorsque nous engageons notre destinée morale dans une question grave, nous nous conformons à l'arrêt de notre conscience individuelle; mais en même temps nous concevons cet arrêt comme l'expression de la loi morale, nous exigeons que notre bonne volonté soit reconnue au moins dans son intention par tous les hommes de bonne volonté. En un mot, chaque fois que nous accomplissons un progrès dans l'ordre de la vie spirituelle, que nous nous élevons à des joies supérieures, nous enveloppons dans l'effort d'un seul esprit la communauté des esprits. Nous devenons capables d'associer à notre destinée individuelle la destinée de l'humanité ; c'est-à-dire que nous devenons capables d'un amour qui ne se sépare plus du progrès spirituel parce que, loin d'y être un obstacle, il en est la condition et le couronnement.

Il est facile, en effet, de s'en convaincre; pour que notre volonté intérieure soit efficace, pour que notre rêve de perfection puisse être réalisé, il faut que nous ne soyons pas abandonnés à nos seules forces, que, dans notre volonté de progrès spirituel, nous ayons tous les hommes pour collaborateurs, pour critiques, pour continuateurs. Dès le jour de sa naissance, l'enfant apparaît comme le produit de l'humanité; il résume en lui le travail des générations par lequel l'organisme s'est constitué, affiné, transformé. Puis cet enfant reçoit par l'œuvre de l'éducation tout le trésor accumulé par la pensée des siècles, et c'est ainsi que se forme en lui l'aptitude à distinguer le vrai du faux, l'intelligence méthodique par laquelle se constitue l'œuvre de la science. Et de même, dans l'ordre pratique, nous avons appris à aimer parce que nous avons été aimés; nos premières heures de vie matérielle ont été les fruits de la sollicitude constante et du dévouement; nous ne pourrons jamais séparer dans nos œuvres les meilleures ce qui est de notre initiative propre et ce

qui revient au souvenir de ceux qui ont été nos initiateurs. Non seulement notre esprit a été préparé et formé par l'influence d'autres esprits, mais il a besoin, pour être sûr de se développer normalement, de s'appuyer sur le témoignage d'esprits qu'il considère comme ses égaux. Le véritable savant, celui qui affirme la valeur probante du raisonnement ou de l'expérience, sait qu'il n'a pas le droit de se contenter de ses propres raisonnements ou de ses propres expériences, que ses travaux individuels acquièrent leur vraie valeur lorsqu'ils sont susceptibles d'être reproduits et vérifiés par tous ceux qui savent faire usage des méthodes scientifiques. Et dans l'ordre pratique c'est le privilège de l'amitié que de pouvoir, au moment de clore une enquête scrupuleuse, ouvrir sa conscience devant la conscience d'un ami et trouver dans son témoignage de quoi calmer ses inquiétudes et raffermir sa volonté.

Enfin, il est de la nature même du progrès spirituel qu'il se continue et qu'il se perpétue dans d'autres esprits. Que serait l'œuvre du plus grand des savants, de Descartes ou de Newton, si elle devait s'achever avec lui, si elle ne servait pas de préface à une série inépuisable de travaux de détail, si elle n'était pas l'assise de sciences nouvelles? Pasteur mort, par l'admirable fécondité des méthodes qu'il a créées, fait encore des découvertes. Et il en est de la moralité comme de la science : ce que notre esprit prépare vaut plus encore que ce qu'il a fait. La volonté de la justice est sainte parce qu'elle rend plus proche l'avènement d'une société nouvelle où l'idée même de cette justice sera transformée. Car il est vrai que la justice a deux aspects. En face de l'injustice la justice est répressive, elle se manifeste par la contrainte matérielle, par la punition où l'amour se cache sous les apparences de la haine, et il ne dépend pas de nous qu'aujourd'hui la justice se manifeste autrement. Mais la vraie

justice n'est pas celle-là : c'est la rencontre de la volonté droite avec la volonté droite ; c'est l'union spontanément établie entre les membres d'une société qui professent les même principes spirituels ; c'est une œuvre perpétuelle d'harmonie et d'amour.

L'idéal de joie, tel que nous le proposons comme le terme de notre perfection spirituelle, implique un idéal d'amour. L'ordre des joies dans l'individu se confond avec l'ordre de l'amour dans l'humanité. Pas plus que la joie, par conséquent, l'amour ne saurait être dans le monde moral une cause d'anarchie ; seulement il faut entendre la dignité de l'amour, comme la dignité de la joie, l'élever au-dessus de la nature, jusqu'à l'esprit. L'amour est alors ce qu'est la volonté de la joie, désintéressement et courage. Il est désintéressé parce qu'il va de la liberté à la liberté. Tout ce qui est caprice ou tyrannie lui répugne ; car ce qu'il veut de la personne aimée, c'est sa volonté vraie, celle qui est au fond de son âme, au-delà, quelquefois à l'encontre de sa volonté exprimée, et qui seule lui donnera la totalité de sa destinée spirituelle. Il sait au besoin se détacher de son objet, tel qu'il le voit, pour s'attacher à l'idéal qu'il conçoit pour cet objet, et par là il est courageux. C'est l'épreuve de l'amour, épreuve souvent pénible, mais qui seule en fait l'inépuisable fécondité, de lutter pour transformer ce qu'il aime, pour le rendre semblable à son rêve de perfection. Nous voulons que la famille n'intervertisse pas l'ordre de nos joies ; nous n'acceptons pas de notre compagne le devoir de soumission, tel que le prescrit la loi, humiliant pour celui qui l'exige autant que pour celle qui le subit ; mais nous voulons reconnaître en elle la dignité de la liberté spirituelle et faire reposer sur la liberté l'union intime de deux êtres pensants. Nous aimons notre patrie ; mais nous ne lui demandons pas des joies

qui mettraient en péril nos sentiments d'humanité ; nous ne lui demandons pas de nous faire oublier dans le fracas des *Te Deum* les larmes que des mères ou des veuves versent au loin, eussent-elles le visage noir ou jaune ; nous nous réjouissons au contraire de tous les progrès qui font de la nation à laquelle nous nous attachons le foyer et l'école de la civilisation. En un mot, nous nous sommes formé un idéal d'humanité ; et nous considérons comme parallèles et comme inséparables le progrès intérieur par lequel nous nous approchons de cet idéal, et le progrès social par lequel d'autres le réalisent à côté de nous, par nous quelquefois, et toujours pour nous. La morale de la joie est donc en même temps la morale de l'amour : joie et amour étant dans la vie pratique la double manifestation, le double aspect de l'esprit. Aussi la morale de la joie, quand elle est bien interprétée, ne peut-elle pas être accusée de mysticisme, pas plus que d'anarchisme. Si elle parait nous enfermer en nous-même dans un travail de perfectionnement intérieur, c'est qu'il s'agit de détruire peu à peu les préjugés, les habitudes qui nous cachent à nous-mêmes, de nous donner la pleine possession de l'esprit, afin de parvenir à renverser les barrières qui sont entre notre esprit et l'esprit des autres, afin de ne plus laisser en présence que des consciences droites, prêtes à s'unir dans un amour pur et profond.

Là est la justification dernière de la réflexion philosophique. La critique philosophique, dont les conclusions apparaissent aux observateurs superficiels comme des négations pures, n'est capable de détruire dans les anciennes croyances et dans les institutions surannées que ce qui était négation, source d'aveuglement et germe de haine. En dégageant ce qui seul a une valeur positive, l'esprit, principe de tout progrès spéculatif et pratique, elle travaille à la formation de la communauté

morale qui unit les hommes jusqu'au fond de leur âme et pour toujours. L'intelligence est ouvrière d'amour. Telle est la formule qui inspire toutes les méditations des philosophes, celle-là même que proclamait Socrate, leur maître à tous, lorsque devant la fausse sagesse des sophistes, le faux patriotisme des gouvernants, la fausse justice des juges, la fausse religion des prêtres, il disait en souriant : « Je ne sais rien, » ajoutant à mi-voix, souriant encore, mais d'un autre sourire, ce mot qui résume les espérances les plus nobles de l'humanité, son rêve de joie et de perfection : « Je ne sais rien, sauf les choses de l'amour. »

XI

LE DEVOIR PRÉSENT DE LA JEUNESSE

Par M. F. BUISSON

Directeur honoraire au Ministère de l'Instruction publique.
Professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Paris

(10 mai 1899).

Mesdames, Messieurs,

Excusez-moi de vous faire descendre un peu des hauteurs sereines où vous ont tenus jusqu'ici nos « *conférences de morale* ». J'ai demandé la permission d'intercaler dans cette série d'études savantes un entretien plus familier. Je voudrais vous parler de la jeunesse ou plutôt parler à la jeunesse, comme on peut se le permettre ici, dans une réunion libre, où le professeur n'a plus affaire à des étudiants et où les étudiants, je l'espère, viennent entendre non un professeur, mais un vieil ami.

Quand on arrive à un certain âge (euphémisme dont nous avons tous souri étant jeunes), il vient une heure où l'on a la vision de ce qu'on croyait connaître et qui vous saisit : la succession des générations humaines. Père de famille, on regarde ses fils devenus hommes, citoyen on regarde les jeunes électeurs allant aux urnes pour la première fois, professeur, artiste ou écrivain, ses meilleurs élèves débutant dans la carrière ; on se dit tout à coup : « Voilà ceux de demain. » Et instinctivement on lance du fond de l'âme à leur adresse une sorte de vœu ardent et presque superstitieux. On voudrait pouvoir

d'un trait, d'un mot, d'un regard leur passer, à ces jeunes gens, tout ce qu'on a de meilleur, les convictions et les espérances qui ont fait battre notre cœur, l'idéal que nous avons aimé, ce que nous avons pensé de plus fort, voulu de plus noble et rêvé de plus beau aux heures trop rapides où nous avons valu quelque chose.

C'est dans ce sentiment que je me tourne en ce moment vers notre jeunesse de France au seuil du siècle nouveau, pour lui dire, comme un père qui se sent vieillir au fils qui va le remplacer : « Eh bien ! que crois-tu ? qu'aimes-tu ? Que veux-tu ? Et que vas-tu faire de ta vie ? »

Ne nous le dissimulons pas, quand les deux générations, celle qui vient et celle qui s'en va, se rencontrent ainsi et se mesurent l'une à l'autre, en dépit d'efforts mutuels le premier effet de ce contact est une sorte de heurt involontaire. Ce père et ce fils s'aiment, ils voudraient se comprendre, ils s'aperçoivent qu'ils ne se comprennent pas. Ils ne parlent pas la même langue, et ils en sont presque aussi peinés l'un que l'autre.

Attendons-nous à cette impression dans notre entretien avec les jeunes d'aujourd'hui, mais apprêtons-nous à y résister. Le premier choc essuyé, peut-être trouverons-nous tout de même que nous avons quelque chose à nous dire les uns aux autres et qu'il ne faut pas renoncer, eux, à profiter de notre expérience, et nous, à jouir de leur jeunesse.

I

La première chose qu'il faut nous accorder réciproquement, si nous voulons avoir chance de nous entendre, jeunes et vieux, c'est la grande diversité des circonstances où nous avons abordé la vie publique.

A l'heure où ceux de ma génération arrivaient à l'âge d'homme, le second Empire était à son apogée. La France était redevenue la première nation militaire du monde, en apparence du moins, et nous ne songions pas à douter des apparences. Ce qu'on appelait alors le prestige du nom français — sorte de rayonnement où entraient en des proportions diverses le sentiment de la force matérielle et celui d'une suprématie intellectuelle reconnue, l'éclat de la « gloire » se mêlant à l'éclat des arts, des lettres, du théâtre et du monde, le charme des mœurs polies, l'attrait du luxe, la puissance alors nouvelle de la grande industrie et des grandes affaires — remplissait le monde et aurait dû, semble-t-il, éblouir nos vingt ans. Or, en dépit de la splendeur impériale, d'année en année grossissait dans la jeunesse l'opposition, une opposition qui se disait elle-même irréconciliable. Nous étions quelques-uns d'abord, puis nous fûmes quelques centaines, et quand la voix tonnante de Gambetta vint réveiller la France, nous nous trouvâmes des milliers à regarder avec lui par delà la frontière, à entendre enfin et à comprendre ce que répétaient sans se lasser depuis dix-huit ans Victor Hugo sur son rocher de la Manche, Edgar Quinet dans son pauvre asile en Suisse. Ces protestataires du droit pur, ces vengeurs attardés de la République étranglée, idéalistes entêtés d'une chimère évanouie, proscrits qui avaient refusé l'amnistie, pour avoir le droit de continuer à appeler brutalement le 2 Décembre un crime, ce furent ces hommes-là qui tout à coup nous apparurent les plus jeunes de tous. L'obscur député qui s'était fait tuer en 1851 sur une ébauche de barricade, sans même réussir alors à grouper autour de lui une poignée d'hommes, Baudin sortait de sa tombe et, spectre implacable, forçait à ressusciter avec lui la conscience morte de la France.

Et cependant le monde officiel continuait sa perpé-

tuelle fête, et, après « l'Empire c'est la paix », nous allions voir éclore l'Empire libéral, et ceux qui avaient jusqu'alors résisté, les esprits délicats, fins et lettrés, les libéraux d'autrefois, se décidaient l'un après l'autre à faire leur soumission, et le plébiscite enfin scellait par six millions de « oui » l'indestructible édifice qui, trois mois après, croulait sur la France en lui faisant payer par la plus terrible des expiations ses dix-huit ans de connivence à la folie héréditaire des Napoléon.

Vous, jeunes gens, pour qui toutes ces choses ne sont que de l'histoire, vous avez eu sous les yeux un autre monde, une autre France. Vous êtes nés dans une patrie en deuil, et dès le berceau vous avez su que la France n'était plus intacte, qu'elle porte au flanc une blessure et au fond de l'âme une douleur dont elle ne veut pas être consolée. La première leçon que vous avez reçue tout enfants, reçue des hommes et reçue des choses, car les choses parlent, c'est que ce pays violé par l'invasion, amputé par la conquête, saigné par la guerre étrangère et par la guerre civile, n'a eu qu'une pensée, qu'un rêve, qu'une volonté : se relever et faire son devoir.

Jamais patrie au faîte de la gloire n'a été aimée par ses enfants comme la France de 1871. Le premier usage qu'elle a fait de sa liberté a été de s'imposer à elle-même des sacrifices qu'aucune monarchie n'aurait pu lui dicter. Et c'est à peine s'il faut parler des sacrifices d'argent, auprès de ceux que notre loi militaire à elle seule fait peser sur la jeunesse française et sur toute la vie nationale.

Du moins, à ce prix, vous est-il donné de voir luire l'aube du grand jour des réparations ? Quand vous rentrez en vous-mêmes, pouvez-vous seulement vous dire, comme nous nous le disions dès le lendemain de nos défaites : Rien n'est perdu, l'heure viendra, l'heure est proche ?

Hélas ! cette question même vous froisse douloureusement. Et c'est là un de ces points où le contact est pénible, de nous à vous. Vous avez bien été obligés de vous faire de la France une autre idée que celle que nous en avions à votre âge, une idée plus grave, plus modeste peut-être, peut-être plus exacte.

M. Lavisse vous relisait naguère certaines pages de Michelet sur la France et sur la République qui doivent aujourd'hui vous sembler irréelles. « Je crains, disait-il, qu'elles ne vous étonnent et qu'à vos oreilles elles ne sonnent creux comme une déclamation. » Non, vous ne pouvez plus, vous ne voulez plus entendre parler de nos rêves d'alors, ni de la paix universelle, ni de la fraternité des peuples, ni des États-Unis de l'Europe, ni de l'humanité répondant à l'appel de la *Marseillaise* et se disant, tout heureuse : « Je savais bien que j'étais une et qu'il n'y a qu'un peuple au monde. »

A vous renfermer même dans nos frontières mutilées, pouvez-vous retrouver l'allègre confiance d'autrefois ? La voilà donc, cette République tant souhaitée de vos pères. Ils ne demandaient pas ce qu'elle serait, ils demandaient qu'elle fût. Elle est, et vous rougissez pour nous de la déception, sans presque oser nous le dire. Quelqu'un l'a dit avec courage : « Il est arrivé à ce régime le plus grand des malheurs, il a perdu sa poésie. »

Vous ne demanderiez pas mieux que de trouver que tout est bien, mais vous voyez trop clairement que tout n'est pas bien.

La France, vous dites-vous, n'a plus de césars, elle a les principes de 1789. Oui, mais ces principes si beaux, trop beaux parce qu'ils étaient trop simples, s'appliquaient à un autre monde et non à celui du XXe siècle : ils ne prévoyaient ni la nouvelle Europe armée en pleine paix plus qu'elle ne le fut jamais autrefois en pleine guerre, ni

les énormes progrès de la science entraînant ceux de l'industrie et ceux-ci créant le capitalisme et la souveraineté fatale de l'argent, ni le contre-coup de ces changements à vue qui, faisant réagir les perturbations du mécanisme industriel sur le mécanisme social, ont produit dans notre monde économique de bien autres révolutions que celle de 89.

La France a la liberté de la presse. Oui, mais ce rêve de notre jeunesse est presque le cauchemar de la vôtre. Vous sentez bien qu'il n'y a pas moyen de la supprimer, seulement vous vous dites tout bas : « Ce peuple en mourra. »

La France a le régime parlementaire. Sans doute, c'est le terme auquel doit tendre tout pays libre, et le suffrage universel en est la forme démocratique par excellence. Comment se fait-il donc qu'il n'ait pas élevé, qu'il ait plutôt, semble-t-il, abaissé le niveau politique de la nation? Exigeants et sévères comme on l'est à votre âge surtout pour les autres, vous êtes fâchés de vous sentir si peu d'admiration pour le parlementarisme, si peu de confiance dans la vertu de son fonctionnement. Le prestige des législateurs a baissé, celui des gouvernants n'a pas grandi. Vous ne pardonnez pas à ceux qui vous ont précédés de vous laisser la trace mal effacée de tant de scandales dont vous ne voulez rien savoir sinon qu'il y en a eu trop et que vous aimeriez mieux entrer dans une maison plus propre, fût-elle toute neuve et dussiez-vous en essuyer les plâtres.

Des questions politiques si nous passons aux questions sociales, combien plus profond va être l'écart apparent des deux générations!

Là, pour la plupart, je pourrais presque dire tous, vous marchez résolûment dans le sens des réformes, sans vous demander jusqu'où il vous faudra marcher. Les

pères avaient un idéal presque tout politique, les fils en ont un presque tout économique. Vous tenez bien moins pour la France à une bonne constitution qu'à un peu plus de justice sociale. Par-dessus les vieilles barrières si hautes pour nous, qui séparaient libéraux et cléricaux, monarchistes et républicains, vous vous tendez la main sans fausse honte dans une sorte d'aspiration commune à un socialisme qui ne vaut peut-être pas beaucoup plus que le nôtre, mais qui est une force, puisqu'il est une foi. C'est, à vrai dire, de toutes nos traditions la seule que vous ayez vraiment recueillie, parce que c'est la seule que vous ayez vivifiée en y mettant votre cœur.

Ne sont-ce pas là quelques traits, épars sans doute et fugitifs, et insuffisants, mais qui caractérisent votre physionomie autant du moins qu'un homme de mon âge peut espérer comprendre le vôtre?

Eh bien! mes amis, laissez-moi continuer cet effort pour entrer discrètement dans votre état d'esprit. Je voudrais essayer de démêler ce qu'il a de bon et ce qu'il a de mauvais, et chercher à entrevoir au moins par quelle issue vous pourrez en sortir à votre honneur et à l'honneur du pays.

II

Il y a une première solution que je vous supplie de répudier. C'est celle que personne ne vous propose tout haut, il est vrai, excepté peut-être les enfants perdus du bonapartisme. Mais sans vous la recommander, plusieurs vous y poussent adroitement. Leur art, vous le connaissez : à chaque défaillance d'un homme public, à chaque retard dans le vote du budget, à chaque complication dans les affaires publiques, intérieures ou extérieures, nouveau

concert de plaintes. « Non, décidément, il n'y a plus rien à attendre du parlementarisme. » Et chaque fois recommence la série des métaphores connues : le gâchis où l'on patauge, le temps qui se perd, l'autorité qui s'émiette, la nation qui s'énerve ; on demande un gouvernement qui gouverne, la France a besoin d'un homme, d'une main, « d'un sabre ». Tout cela est si vieux que vous n'en avez plus peur. Prenez garde cependant. On dit que l'histoire ne se répète pas : ne nous y fions pas trop. De ce que cette politique simpliste et niaisement sommaire n'a pas de prise sur vous, ne vous hâtez pas d'assurer qu'elle n'en ait aucune sur les masses populaires. N'oubliez pas que nul peuple en Europe n'a eu plus que le nôtre et pour beaucoup de raisons la propension à faire trop de cas des individus et trop peu des institutions ; nul n'a été plus fortement imprégné, par l'histoire, de la superstition du pouvoir personnel, le seul qu'il ait connu pendant des siècles ; nul d'ailleurs n'incline davantage, par son besoin d'ordre, de mouvement vif et de netteté pratique, à se représenter le bon gouvernement sous la forme d'un bon gouvernant, l'unité de direction sous les espèces de l'unité de commandement et l'autorité en dernière analyse comme la volonté d'un homme. S'il est un fait merveilleux, presque un miracle historique, c'est que le peuple façonné par Louis XIV et par Napoléon soit en dépit de tout et de lui-même arrivé à la conception, à la pratique d'un régime aussi compliqué, aussi savamment impersonnel que notre constitution de 1875. Mais est-ce à dire que l'antique virus du despotisme, royal, impérial et démagogique, soit à jamais éliminé de nos veines ?

Vous figurez-vous que vous instruisez ce peuple d'esprit sain, mais d'esprit simple, en lui soufflant la désaffection pour un régime qui déjà ne flatte en rien ses secrets penchants ? Discréditer le parlementarisme et déshonorer

l'un après l'autre les parlementaires, c'est un jeu dangereux, c'est celui qui, à la surprise des hommes politiques d'alors, a parfaitement réussi en 1851, qui aurait peut-être encore réussi en 1889, si l'aventurier que l'écume populaire poussait en avant s'était trouvé par hasard aussi étranger à la peur qu'il l'était au respect des lois.

Donc, jeunes gens, et ce sera, notez-le bien, la seule concession que je vous demanderai, instruits comme vous l'êtes par notre histoire et déjà presque par la vôtre, même si vous manquez d'enthousiasme pour ces formes quelque peu arides de la république parlementaire, jurez-vous à vous-mêmes de les défendre, attendu qu'il n'y en a pas d'autres possibles pour un peuple libre, et commencez par les respecter : il serait trop tard pour les défendre le jour où elles tomberaient sous le mépris public. Vous ne savez pas ce que c'est que la France sans la liberté ; vous n'avez pas vu, vous ne soupçonnez pas quelle figure fait dans le monde ce grand pays sans tribune, sans journaux, sans réunions, sans associations, sans assemblées souveraines. Dieu vous garde de le savoir jamais ! Et puissiez-vous continuer, continuer jusqu'au bout à être injustes envers le régime qui a mis toutes les libertés dans votre berceau plutôt que d'apprendre à vos dépens ce qu'il en coûte pour en reconquérir une seule !

III

Alors, c'est le *statu quo* ? l'optimisme officiel ? L'expérience continue, on va piétiner sur place, et de peur de compromettre la forme sacro-sainte de la République, nous laisserons grandir l'ennui et monter le dégoût ?

— Non. Je vous ai demandé de n'être pas des pessimistes, je ne vous ai pas demandé d'être des optimistes.

Fort au-dessus de ces deux philosophies, qui sont deux excuses contraires à une même paresse, deux bons prétextes pour ne rien faire, il y en a une qui est la philosophie de l'effort. Mettez tout au pis, si vous voulez, pour aujourd'hui, à condition de mettre tout au mieux pour demain. Cette doctrine-là, on l'a nommée le méliorisme. Nommez-la comme vous voudrez, mais pratiquez-la.

En même temps que je vous demande de conserver comme un cadre précieux les institutions sans lesquelles il n'y a plus ni liberté, ni progrès, ni réforme, ni dignité, j'ajoute : Ne vous en tenez pas là. Et je ne veux pas dire seulement, ce qui va de soi : Tâchez de corriger telle ou telle pièce de l'outillage, améliorez le règlement de la Chambre ou le mode électoral, ou quelques articles de nos lois. Il faut plus que tout cela.

La France veut du neuf. Le neuf, savez-vous ce que ce sera ?

— Une révolution encore, et c'est vous qui la ferez, et qui dépassera les hardiesses de 89 et de 48 sans verser une goutte de sang.

La cause de ce malaise public que vous ressentez, elle peut se dire en un mot : il y a désaccord et disproportion entre nos lois et nos mœurs, entre les institutions qui font le pays légal et l'esprit qui fait la nation, entre notre régime politique et notre état social et moral : l'un a grandi plus vite que l'autre.

Avez-vous parfois observé l'organisme humain dans l'heure critique qui sépare l'enfance de la jeunesse ? L'enfant a grandi tout d'une venue : svelte, élancé, la stature déjà haute, on dirait un homme. Mais il se courbe déjà comme si ce jeune corps avait été étendu de force, comme si la charpente osseuse dessinée, mais non formée, était encore trop molle pour se soutenir, comme si le sang manquait à un réseau subitement agrandi : et toutes les fonctions

se ressentent de cette rupture d'équilibre. Ce grand corps d'enfant exténué est grêle et gauche, et tantôt c'est le cœur qui bat à se briser, tantôt c'est l'esprit qui semble se dérégler, tantôt c'est la fièvre et tantôt l'invincible lassitude et un alanguissement général qui menace toutes les sources de la vie. Crise toujours grave, crise mortelle s'il survient une coïncidence malheureuse, des complications qui l'exaspèrent. Et pourtant c'est la crise de croissance : rien ne ressemble plus à une maladie de dépérissement, et c'est celle qui fait l'homme.

C'est celle-là même que traverse notre jeune République. Elle aussi, elle a crû un peu hâtivement. Formée, mais encore débile, il faut qu'elle se fortifie, se tasse, et qu'à force d'hygiène elle se fasse du sang, de la chair et des muscles. Ce second travail demande plus de temps que le premier, qui était comme une éclosion printanière ; il se fait lentement en sous-œuvre, dans la masse des tissus, par des millions d'imperceptibles acquisitions, obscure et sourde élaboration de la sève nourricière sans laquelle l'admirable fleur de jeunesse ne brillerait que l'espace d'un matin.

C'est ce travail intérieur qui reste à faire à notre République.

Deux conditions sont nécessaires pour mettre sur pied une République : l'une, facile : lui donner une constitution républicaine ; l'autre difficile : lui donner un peuple de républicains. Le premier résultat peut s'obtenir en quelques mois, le second demande plusieurs générations. On peut changer plus d'une fois de gouvernement, nous le savons de reste en France, sans avoir rien changé au tempérament national.

Certains s'étonnent ou s'indignent que la République n'ait pas fait éclore des républicains, que des lois vieilles de dix ans n'aient pas transformé les mœurs vieillies de

dix siècles, que sous d'autres noms ou d'autres masques politiques les mêmes intérêts gardent la même âpreté dans le même aveuglement, que le même fond d'égoïsme grossier dans la masse populaire, subtil et raffiné chez ceux qui se croient encore la classe dirigeante, paralyse l'essor de la nation. Avaient-ils donc cru que par le même décret on imposerait, en même temps que la République, la mentalité républicaine et la moralité républicaine ?

De la démocratie, telle que l'ont rêvée tous les grands penseurs depuis un siècle, nous avons les cadres et rien que les cadres. Faut-il les briser ? Non. Il faut les remplir.

Et voilà précisément l'œuvre de votre vie, à vous jeunes gens.

D'après la vieille théorie classique, il y a trois pouvoirs dans l'État : judiciaire, législatif, exécutif. Il vous appartiendra d'en créer un quatrième, celui qui peut donner aux autres toute leur valeur et en corriger comme par enchantement toutes les imperfections. Appelons-le, si vous voulez, l'esprit public, la conscience nationale, l'âme de la France ou de la République.

— Vaine métaphore, croyez-vous, écho de la langue trop sonore de 1830 ?

Je vais essayer de vous prouver que c'est autre chose, et cela par quelques exemples, sans développement : un mot suffira pour chacun, tant ils sont clairs, hélas ! et tant ils sont tristes.

Vous vous plaigniez tout à l'heure des maux qu'engendre la presse absolument libre, libre dans le mensonge, libre dans la calomnie, libre dans l'ordure. Des trois pouvoirs de l'État aucun ne vous offre de remède efficace. C'est vrai.

Supposons maintenant un peuple qui — par hypothèse, par miracle si vous voulez — aurait acquis l'habitude de cette liberté-là comme des autres et qui entendrait la faire

respecter, un peuple où la grande majorité des citoyens aurait appris à ne plus se laisser mener par d'ineptes commérages, un peuple assez maître de ses sens et de son imagination pour ne plus rechercher avidement au théâtre, dans le livre, dans le journal les régals de haut goût de la diffamation systématique, et assez fier pour repousser au ruisseau les saletés lucratives, fussent-elles signées de noms d'académiciens. Ce peuple-là serait-il encore en danger ? Croyez-vous que la presse ignoble l'entamerait ? Les souteneurs de la pornographie, de concert avec ceux de la calomnie et du chantage, ne feraient pas longtemps leurs frais dans une démocratie saine, robuste et généreuse. Les journaux ne vivent qu'autant qu'ils plaisent, ils ne nous servent que ce que nous leur demandons : un pays a en somme la presse qu'il mérite.

Autre exemple. Vous vous plaignez de l'abaissement du niveau politique, vous vous en prenez au suffrage universel. Soit.

Espérez-vous par hasard faire un jour revenir la France au cens électoral ? Non. Je m'en doutais. Alors que faire, sinon tâcher de l'instruire et de l'éclairer, ce suffrage universel qui est votre maître ? Qu'avez-vous tenté jusqu'ici pour son éducation ? Il n'y a pas vingt ans que vous avez voté les lois scolaires, qui sont à l'éducation civique d'un pays ce que l'A B C est à un cours de Sorbonne. Vous venez tout juste de vous apercevoir qu'après quelques années, souvent quelques mois, d'un maigre enseignement primaire semé à la hâte à fleur d'intelligence, à onze ou douze ans vous remettiez l'enfant dans la rue, comptant sur le hasard, sur l'atelier ou sur le cabaret pour en faire un homme, un citoyen, un électeur.

Ce que vous n'avez pas fait, il faut le faire, voilà tout.

Essayez, et dans vingt-cinq ou trente ans d'ici, quand

vous aurez, comme doit le faire un pays de suffrage universel, continué à l'adolescent la protection sociale dont il a plus besoin que l'enfant, quand vous aurez pris les mesures nécessaires pour que les millions dépensés dans les six ans de la période scolaire ne soient pas gaspillés dans les six ans qui la suivent, quand vous aurez, par cette prolongation éducative de l'école, défendu l'apprenti un peu contre le patron et beaucoup contre lui-même, alors vous serez en droit de demander compte au suffrage universel de ce qu'il aura fait de la France.

Voulez-vous que nous parlions d'autres formes plus poignantes encore du péril national ? Ma solution sera la même.

La France est en train de descendre une pente plus dangereuse que celle de la politique. Elle se détruit par l'alcool. Ce pays qui longtemps, grâce à son bon vin peut-être, résista mieux que d'autres à l'empoisonnement brutal ou perfide, est aujourd'hui — un spécialiste sans passion, M. le vicomte d'Avenel, vient d'en donner des preuves navrantes — le pays d'Europe où l'homme abuse le plus de l'alcool, et de l'alcool sous ses formes les plus rapidement destructives : Paris est la grande capitale de l'absinthe. Depuis moins de dix ans certains chiffres de consommation des apéritifs, par exemple, ont décuplé, et parallèlement se développe sous nos yeux la statistique des cas de folie, de maladie et de suicide par alcoolisme et une autre statistique plus effrayante, celle des innombrables malheureux voués par leur naissance à la vie et à la mort qui attend les enfants d'alcooliques. Voilà ce qui se passe, où ? dans un bouge perdu au fond d'un bagne industriel ? Partout, autour de nous, dans nos plus beaux quartiers, sur nos boulevards, dans nos faubourgs, aux champs comme à la ville. Et nombre de gens d'esprit trouvent qu'il n'y a vraiment rien de plus ridicule que la

manie puritaine des ligues anti-alcooliques imitées de l'Angleterre ou de la Norvège. Je souhaite que vous n'ayez pas tant d'esprit, que vous reconnaissiez la nécessité d'une lutte contre ce fléau, et que vous en preniez l'initiative que les pouvoirs publics n'ont pas prise. Quand vous serez convaincus et touchés, vous trouverez bien moyen de toucher et de convaincre assez de vos concitoyens pour que ce quatrième pouvoir mette en mouvement les trois autres. Le jour viendra où vous serez une force, et ce jour-là les députés parviendront à s'affranchir de la servitude du cabaretier.

Allons encore plus loin. Un universitaire, presque un de vos contemporains, puisqu'il était il y a quelques années sur les bancs de la Sorbonne, a eu le courage d'aborder une autre question, encore une question qui prête à rire. Il a écrit ce livre franc et rude : *Un pays de célibataires et de fils uniques*. La France s'en va, faute d'enfants. Et la natalité diminue à mesure qu'augmente l'aisance. Continuons ainsi, et dans dix ans le nombre des conscrits allemands sera juste le double de celui des nôtres : les nombres étaient égaux en 1860.

Y a-t-il un remède ?

S'il n'y en a pas, alors c'est la fin, et de toutes, la plus honteuse, car c'est la fin par égoïsme, la fin par indignité de vivre. S'il y a un remède, à qui demanderez-vous de l'appliquer ? Ni lois ni règlements n'y peuvent rien. Mais qu'il se trouve parmi vous un certain nombre de jeunes hommes qui, ayant réfléchi à ce que c'est que vivre, viennent à se dire : « Je me passerai de richesse, mais je ne me passerai pas de famille ; je veux reprendre la vie simple : je travaillerai et mes enfants travailleront, je serai pauvre et ils seront pauvres, mais notre pauvreté sera fière, notre maison sera heureuse et notre patrie revivra. » Que beaucoup, ayant ainsi réformé leurs plans d'existence,

et mis les joies d'une belle famille au-dessus de celles d'un bel appartement et d'un beau mobilier, donnent cet exemple d'énergie morale et de résistance à la tyrannie bête de l'argent, qu'ils prouvent par leur propre bonheur que des hommes intelligents et laborieux (et ces hommes-là trouveront des femmes pour les comprendre) peuvent très bien réagir et se refuser à être plus longtemps les prisonniers de la sottise bourgeoise et les esclaves d'un semblant de luxe. Croyez-vous impossible que de proche en proche ils trouvent des imitateurs ? On a vu en d'autres temps de ces retours à la nature, même au prix d'une révolte contre la mode. Êtes-vous bien sûrs qu'il ne puisse pas s'en faire un de plus, en vue de reconstituer la famille normale en France ?

Je m'en tiens à ces exemples. Il en faudrait bien d'autres, si j'avais à tracer un programme. Ceux-ci suffisent comme indication : j'ai pris à dessein les plus difficiles dans des ordres très divers.

Je vous demande maintenant ce que vous pensez de cette méthode de révolution. Vous voyez en quoi elle consiste : au lieu d'opérer du dehors et sur le dehors, elle prend son appui au dedans. Si ce régime a perdu sa poésie, rendez-la-lui, et pour cela donnez-lui la vôtre. Commencez par croire et par aimer, vous ferez une République qui croira et qui aimera. Sous l'enveloppe respectable, mais froide de la République officielle, créez la République des cœurs et des esprits, la République vivante. Celle-là suppose comme fondement concret de l'État non pas des formules abstraites, mais des individus forts de la seule force qui fasse ici-bas fléchir toutes les autres, la force morale. C'est là ce que j'appelais l'avènement d'un quatrième pouvoir, le pouvoir de la conscience.

Il existe déjà, je le sais, une puissance qu'on nomme l'opinion publique : je demande qu'elle se transforme et

devienne la conviction publique. L'opinion passe, la conviction reste. L'opinion fait les hommes de parti, la conviction les hommes de devoir.

Un pays qui n'a que des opinions en change au gré de ses caprices ou de ses intérêts, un pays qui aura des convictions ne se les laissera arracher ni par la peur des sacrifices à faire, ni par le spectacle du long triomphe de l'injustice.

Ayez des convictions, et vous aurez bientôt installé, sans le savoir, au cœur de ce pays, le suprême pouvoir, le vrai pouvoir directeur.

IV

Me direz-vous que cette méthode est infiniment lente, que vouloir ainsi refaire la société par l'individu, conquérir la République homme à homme, citoyen par citoyen, groupe après groupe, c'est entreprendre de tisser une toile sans fin qui défie la patience du plus patient des tisserands ?

Je vous réponds : cette méthode, c'est la plus courte, et c'est la seule qui soit sûre.

La seule sûre, car vous n'allez pas retomber dans l'erreur coutumière à ce pays de croire qu'une étiquette nouvelle ou une nouvelle inscription sur nos monuments suffit à faire un peuple nouveau. On vous offrirait demain un autre gouvernement, un autre parlement, une autre constitution : vous diriez : A quoi bon? sachant aussi bien que moi que le lendemain il faudrait vous débattre avec les mêmes difficultés, tenir tête aux mêmes passions, refréner les mêmes égoïsmes individuels ou collectifs, prendre corps à corps les mêmes préjugés, les mêmes vices intellectuels, moraux, sociaux.

Il manque quelque chose à ce pays, mais ce n'est pas un principe, un dogme, un programme, une formule. Le quelque chose qui est décidément trop faible chez nous, c'est l'homme lui-même : il ne pèse pas assez dans la balance sociale, peut-être justement parce qu'il ne se sent pas assez de valeur propre. La République ne manquerait de rien, s'il ne lui manquait pas des républicains.

Donnez pour assises à la France nouvelle des Français qui la comprennent; fondez la cité sur les citoyens ; que des milliers de vrais démocrates fassent de leurs âmes l'âme commune de ce grand corps démocratique, comme on infuse du sang à un organisme anémié : il n'y a qu'une méthode de salut, et c'est celle-là.

Et elle est, disais-je, la plus courte. Nous oublions toujours que les temps sont changés, que nous avons sous la main des appareils d'une puissance encore inconnue. Toutes ces libertés qui peuvent être redoutables peuvent aussi être bienfaisantes : liberté de la parole et de la plume, du livre et du journal, du travail, de la grève, de l'enseignement, de l'association, de la propagande, autant de moyens qui centuplent la portée de nos actes et font du plus humble d'entre nous, le jour où il le veut, un semeur d'idées qui a le monde pour champ. Quand on nous parle de commencer individuellement, de propager une découverte, car il y a aussi des découvertes dans l'ordre moral, notre premier mouvement, par atavisme, est encore de nous rejeter en arrière, comme si nous vivions dans les siècles passés, comme si elle était toujours là, la puissance qui a si longtemps régné sur le monde, celle qui pouvait forcer Galilée à se rétracter, Descartes à s'expatrier, Fénelon à se taire, Port-Royal à se disperser, celle qui, suivant les temps, envoyait Étienne Dolet au bûcher ou Voltaire à la Bastille. Pur anachronisme ! Aujourd'hui la pensée va aussi vite que l'électricité, et elle ne se laisse plus emprisonner. Que l'un de vous trouve demain une parcelle de vérité utile au genre humain, on le saura avant huit jours dans les deux hémisphères.

Pourquoi donc vous effrayer du temps qu'il faudra pour constituer en France cette puissance nouvelle qui la sauvera ? Sans doute, ce ne sera pas l'œuvre d'un jour ni l'œuvre d'un homme. Mais réfléchissez à ceci : que, parmi les quelques milliers d'étudiants qui passent par les Écoles, il y en ait seulement un sur dix que touche cette noble ambition ; que chacun d'eux de retour chez lui se mette à l'action : est-ce trop présumer que de croire qu'en un an, s'il le veut, il réunira bien autour de lui, en moyenne, une centaine d'adhérents et de collaborateurs ? La voilà, l'armée de la Révolution, prête à marcher, sûre de vaincre.

V

A toute démocratie qui veut vivre, il faut une élite qui en soit le cœur et le cerveau. La tristesse des jours que nous traversons vient de ce que cette élite ne s'est pas encore formée à l'état organique ; les éléments en sont épars, incohérents, s'ignorant les uns les autres et ignorés de la masse. Jeunes gens, groupez-vous et soyez cette élite ! Un des vétérans de notre démocratie, Émile Trélat, me redisait naguère une définition que je veux vous transmettre : « Une démocratie saine est un milieu social où naissent et se développent librement des aristocraties éphémères. » Il voulait dire sans doute qu'elles durent tant que dure leur utilité. Pourquoi ne seriez-vous pas une de ces aristocraties-là ? Je rêve pour vous dans la France de demain quelque chose d'analogue au rôle

de l'aristrocratie dans la société anglaise, avec cette différence qu'au lieu d'être une haute classe agissant sur le peuple, vous serez peuple et vous vous en souviendrez toujours.

N'était-ce pas un peu aussi le rêve d'un de vos camarades, Henry Bérenger, dans son beau livre *l'Aristocratie intellectuelle ?* Oui, je vous vois très bien remplissant ce pieux office, aidant la raison publique à se dégager, répandant la lumière, répandant l'amour. Ce que vous direz et ce que vous enseignerez, je ne prétends pas le savoir, peut-être ne le savez-vous pas encore vous-mêmes. Assurément ce sera un Évangile assez différent du nôtre. L'heure des grands principes abstraits est passée, nos esquisses de solution universelle de l'universel problème vous font amèrement sourire. Vous avez besoin de plus de précision. Vous entrez plus avant dans le vif détail des faits, vous savez mieux la mouvante complexité des choses vécues. Ce n'est plus l'absolu, c'est le relatif que vous trouvez au bout de toutes vos recherches.

Soyez donc savants, plus savants que nous, s'il le faut ; seulement ne croyez pas que la science avec ses procédés critiques et ses expériences précises vous dispense de la nécessité de faire un jour, vous aussi, un acte décisif, un acte de choix volontaire. Qui que vous soyez et dans quelque étude que vous vous enfonciez, il faudra demain, si ce n'est aujourd'hui, que vous envisagiez face à face le problème de la vie, pour vous et pour votre pays.

Bon gré, mal gré, — à moins que vous ne soyez un insouciant, un neutre, un nul, — il vous faudra prendre parti. Vous êtes en France, et la France a cette étrange destinée d'être depuis des siècles le champ clos où se poursuit, franche, directe et encore indécise, la lutte des deux esprits qui se disputent le monde. En ce moment,

la France a entrepris de réaliser le programme des pays libres, de constituer de toutes pièces un mode de société réputé jadis chimérique, la société fondée sur la raison, la justice et la liberté. Voulez-vous l'y aider ?

Par exemple, — pour prendre un détail caractéristique, — elle n'a fermé ni une église ni une chapelle, elle n'a supprimé ni les couvents ni leurs écoles, mais elle tâche, comme c'est le devoir d'une société civile, indépendante de toutes les Églises, de pourvoir elle-même à l'éducation de ses enfants et de se passer de la tutelle des précepteurs religieux. Oui ou non, voulez-vous l'y aider ? Êtes-vous pour ou êtes-vous contre cet effort de la nation ? Vous y intéressez-vous, ou cela vous est-il indifférent ? Peut-être avez-vous peur d'être affublés d'un vocable démodé, du titre d'anti-clérical. Je vous préviens qu'il y en a un autre en ce moment très en faveur, c'est celui d'anti-laïque. Le mot ne se dit pas, bien entendu, mais la chose se fait, en riant. Lisez donc la *Revue des Deux Mondes*, allez voir la pièce à la mode. C'est si risible en effet, ces quelques milliers de braves gens, pères et mères de famille, avec des salaires d'ouvriers ou de petits employés, qui s'épuisent à verser dans la tête et dans le cœur des enfants du village ou du faubourg, tout ce qu'ils savent et tout ce qu'ils aiment ! Comment n'avoir pas une envie irrésistible de jeter à grands flots sur ces gens-là, hommes, la dérision, femmes, le déshonneur ? Aussi les beaux esprits n'y résistent-ils pas. Peut-être vous demanderez-vous si c'est bien un pur hasard que cette rencontre de tant d'écrivains distingués, s'acharnant sur « la laïque », s'appliquant devant tous les publics, avec une rare insistance, à parler de femmes pauvres, et absolument respectables, comme ils ne souffriraient pas qu'on parlât chez eux, au fumoir, d'une servante de bonne maison. Mais je vous laisse le

soin de répondre. Je ne citais ce « détail » que pour vous montrer qu'il faudra répondre.

Jadis la question qui nous préoccupait était celle-ci : « Que sera la France en fin de compte? monarchie ou république ? césarienne ou parlementaire ? » La même question, vous la posez autrement et de plusieurs manières. Vous vous demandez : « sera-t-elle république libérale ou république cléricale ? Sera-t-elle une démocratie qui s'organise ou une médiocratie qui végète ? Sera-t-elle un pays qui veut vivre ou un pays qui se laisse mourir ? Sera-t-elle un régime montant, montant toujours vers la paix sociale par les rudes sentiers de la justice et de la solidarité, ou bien un régime d'expédients, abandonnant un à un les abus qu'il ne peut plus défendre, mais en retenant le plus qu'il peut et en conservant tout l'esprit? Sera-t-elle la nation croyante qui continue sous la forme progressiste et socialiste, au sens large du mot, son rôle séculaire d'initiatrice des idées, de prophète de la liberté, de soldat de Dieu et de l'humanité, ou bien sera-t-elle la nation sage et lasse qui se replie et s'enferme, pour jouir tranquillement de ses économies bourgeoises et du temps qui lui reste à vivre?

Elle sera ce que vous voudrez qu'elle soit, ne l'oubliez pas, et ne déplacez pas les responsabilités : c'est la vôtre qui est en jeu. Prenez parti, et la France vous suivra, parce que vous êtes la portion vive et active de sa population, vous êtes le sel de la terre et le levain de la pâté, vous êtes les privilégiés de l'instruction, vous êtes ceux pour qui la patrie a fait le plus et ceux qui lui devez le plus aussi. Prenez parti, vous dis-je, et ne me répondez pas que vous vous réservez, que vous ne savez pas encore, que vous étudierez. Vous ne voulez pas épouser les querelles paternelles : c'est entendu. Mais sur la question que je vous invite à trancher, dans vingt ans d'ici, vous n'en saurez pas plus qu'aujourd'hui. C'est une question de volonté bien plus que de science.

Vous ne saurez pas mieux dans vingt ans qu'à cette heure si vous voulez travailler à la création d'une France idéale, ou vous contenter de l'autre.

Sans doute, l'étude et l'expérience vous permettront d'avoir un avis sur mille points techniques que vous ne pourriez résoudre à présent : vous saurez au juste quelles difficultés présente telle partie de nos Codes, vous saurez pourquoi telle loi ouvrière peut se retourner contre l'ouvrier, telle mesure libérale contre la liberté, tel progrès contre le progrès. Et vous aviserez en conséquence : vous retoucherez la loi sur les accidents du travail ou sur les retraites ouvrières ou sur les syndicats professionnels.

Mais une raison pour adopter une fois pour toutes le principe inspirateur de toutes ces lois et des autres semblables, une raison pour préférer partout le progrès à la réaction, l'autonomie laïque à la sujétion ecclésiastique, la liberté de conscience à l'oppression, la protection par l'État de l'enfant, de la femme, du vieillard, de l'infirme, aux systèmes si séduisants qui s'en déchargent sur la charité privée (rappelez-vous la belle conférence de M. Gide, il y a quelques jours), une raison pour rechercher infatigablement, si difficile qu'elle soit, la répartition plus équitable des charges de l'impôt ou l'amélioration des conditions d'existence que la société actuelle fait au travailleur, vous ne la trouverez jamais si vous ne la trouvez pas aujourd'hui en vous-mêmes, car cette raison-là ce n'est qu'un parti pris de justice et une ferme volonté de rendre, quoi qu'il en coûte, la société humaine plus humaine. Ce n'est pas une découverte qui se fasse à force de pâlir sur les livres ou de dépouiller les enquêtes, c'est un jet de lumière qui vient du cœur comme les grandes

pensées, c'est un cri qui part du fond de la conscience et qui ne souffre pas de réplique.

Il y a ainsi pour l'homme au début de la vie publique, à votre âge, de grands partis pris généraux qui décident de tout. Demandez-vous tout bas quels sont ceux auxquels dès à présent vous vous êtes arrêtés : puissent-ils être tels que de la jeunesse à l'âge mûr ils vous aident à faire énergiquement votre devoir, tout votre devoir, qu'ils vous permettent de commmencer demain au sortir de votre chambre d'étudiant et de continuer jusqu'à l'heure du grand repos à laisser derrière vous cette petite trace lumineuse qui marque le passage d'un homme de bien sur la terre !

XII

MORALE ET POLITIQUE

Par M. E. de ROBERTY
Professeur à l'Université Nouvelle de Bruxelles
(17 mars 1899).

Mesdames, Messieurs,

Il y a peut-être une certaine témérité, et, au bout de celle-ci, des mécomptes plus que probables, à vouloir exécuter ce projet : exposer, en une seule leçon ne pouvant dépasser cinquante à soixante minutes, une théorie sur la morale quelque peu en désaccord avec les vues courantes. Néanmoins, je vais tâcher de me tirer de ce pas difficile où m'engagèrent votre éminent directeur, M. Delbet, et, avec une grâce parfaite, votre aimable secrétaire général, Mlle Dick May, je vais, dis-je, essayer de me tirer d'embarras, sans trop user du procédé commode recommandé par le fameux vers : Glissez, mortels, n'appuyez pas ! Au contraire, Mesdames et Messieurs, j'appuierai, mais seulement sur quelques points que j'estime essentiels. Mon auditoire, qui est d'élite, j'aime à le penser, et qui ne me marchandera pas son indulgence, fera le reste.

Il nous faut répondre à ces deux graves questions : Qu'est-ce que la morale? Et qu'est-ce que la politique ?

Mais, dans cette enquête sommaire, pour mieux reconnaître notre terrain, — les uns le signalent comme un

marécage fangeux, les autres comme une sorte de forêt vierge, — commençons par poser quelques jalons. Et afin qu'ils soient bien apparents, qu'ils attirent et retiennent l'attention, prenons-les dans ce qui nous touche de la façon la plus sensible, dans l'actualité plutôt morbide de l'heure présente.

A propos de la tant célèbre Affaire, par un grand A, cette tour Eiffel de la moralité ou de l'immoralité publique que l'Europe, que le monde entier contemple avec une stupéfaction mêlée peut-être — que sais-je? — d'une pointe d'envie — oui vraiment, — à propos de la fameuse Affaire, n'entendîtes-vous pas exprimer, maintes et maintes fois, l'espoir que la crise aiguë par laquelle nous passons entraînera à sa suite ce résultat admirable : qu'elle fera définitivement — d'aucuns s'avancent même jusqu'à dire, pour la première fois — entrer la morale dans la politique! Eh bien, Mesdames et Messieurs, voici une très capitale erreur dont je voudrais libérer vos esprits, en admettant qu'ils l'eussent accueillie.

La morale n'entrera pas avec l'affaire Dreyfus dans la politique pour cette raison péremptoire que jamais, à aucune époque de la vie de l'humanité, elle n'en est sortie, que la morale a toujours animé la politique comme l'âme anime le corps, que la politique fut et restera jusqu'à la consommation des siècles la simple serve, l'esclave docile de la morale régnante. Eh quoi ! faut-il donc rappeler les exemples et les noms appris sur les bancs de l'école : Salamine, et les Thermopyles, et le sort de Carthage, et les conquêtes romaines, et l'agonie du double Empire, et la perpétuelle immolation du juste, toujours si magnifiquement vengée, soit par l'apothéose d'un Christ, soit par la gloire impérissable d'un Galilée ; et des faits tels que les croisades, ou les sombres révoltes, ou les révolutions triomphantes !

Posons sur notre route un autre jalon. Signalons, sous une forme plus précise encore, le même sophisme qui n'est, en somme, qu'une erreur fort naturelle d'optique, due aux soucis momentanés qui nous obsèdent. Je lisais, il y a quelques jours, dans une gazette, un article consacré précisément à l'expérience tentée par le Collège libre des Sciences sociales, à ce Cours de morale fait par des professeurs différents à des points de vue différents. L'auteur, un homme d'esprit pourtant, et de talent, jugeait la tentative — peu sage et, en tous cas, paradoxale, ne pouvant qu'accroître le désarroi des idées et des systèmes moraux. Pour lui, définir la morale est la chose impossible par excellence, la tâche qui aujourd'hui excède les pouvoirs de l'esprit humain. Et il conclut par le constat d'un fait aussi curieux qu'important : « Chose singulière, s'écrie-t-il, jamais, comme aujourd'hui, cette préoccupation de morale n'a hanté les cervelles ! » Cherchant ensuite la cause d'un tel phénomène, il le rattache ingénument au grand drame politique du jour ou plutôt de l'époque. « Nous sommes, dit-il d'une façon plaisante, devenus des citoyens tellement moraux, tellement rigoristes, en apparence du moins, que nous passons dès maintenant, aux yeux de tous les autres peuples, pour les gens les plus tarés qui soient. »

Eh bien, Mesdames et Messieurs, l'écrivain que je cite confond, comme tant d'autres, l'effet très particulier qui servit à manifester un ensemble de causes très générales, avec cet ensemble lui-même. Loin d'avoir été la source d'un violent mouvement moral, l'affaire Dreyfus se doit considérer comme l'exutoire occasionnel d'un groupe de dispositions, de tendances depuis longtemps acquises. Nos soucis moraux et nos scrupules ont une date plus ancienne. Cela est si vrai, qu'il y a juste cinq ans — personne alors ne se doutait que la politique nous préparât

d'aussi scabreux scandales (le mot scabreux n'est pas excessif) — j'inaugurai mon cours d'éthique à l'Université Nouvelle de Bruxelles par ces paroles que je vous demande la permission de répéter ici :

« Je vais vous entretenir de morale, disais-je à mes auditeurs ; or, il fut une époque où l'annonce seule d'un tel sujet eût suffi pour faire le vide autour d'une chaire, pour disperser le public le mieux disposé. C'était là une manière de protestation peu consciente, si l'on veut, mais réelle et, à la longue, efficace, contre l'hypocrisie des doctrines, contre la fausseté des méthodes traditionnelles. Aujourd'hui, la situation s'est modifiée. Les idées ont marché, ont franchi quelques étapes sérieuses. La torpeur des consciences subissait par là, comme toujours, un premier choc. L'intérêt pour les études de morale se ranimait. L'éthique cessait d'être cette chose morte dont s'accablaient nos pères ; ou bien, à l'état de cadavre, elle éveillait encore la plus vive curiosité anatomique. La création de la sociologie, qui marquera le siècle d'une auréole durable, et la double et grande agitation socialiste et anarchiste, tels sont, sans nul doute, les deux facteurs, les deux courants principaux, l'un positif, l'autre négatif, qui, par leur action réciproque, déterminèrent cette nouvelle orientation des esprits et produisirent ce vague commencement de Renaissance éthique, — le terme ne me paraît pas trop ambitieux. » Et j'ajoutais : « Nous en sommes là : nous voyons très bien les deux camps opposés, les deux troupes hostiles qui semblent vouloir s'abolir mutuellement et qui, peut-être, s'entr'aident. Car un contact immédiat les unit ; et, au mot d'ordre donné par le siècle : qu'est-ce que la morale? elles répondent par le même mot de ralliement : c'est un phénomène exclusivement social. »

J'ai prononcé, Mesdames et Messieurs, le nom de

l'Université Nouvelle. Vous savez qu'elle vient d'être dissoute. Elle a succombé, après une lutte héroïque, qui dura cinq ans, contre toutes les réactions réunies. Permettez-moi de saisir l'occasion qui s'offre, pour saluer avec respect cette vaincue. Elle aura une belle page dans l'histoire morale du siècle. Au reste, de telles idées ne meurent point et j'aime mieux dire que l'Université Nouvelle est allée attendre, au grand pays d'Utopie, une époque meilleure, une génération composée d'esprits plus libres et plus éclairés.

Après ces digressions que vous voudrez bien me pardonner, j'entre dans le cœur du débat. Je divise ce dernier en trois points principaux qui se rapporteront : 1° aux origines et au passé de l'évolution morale ; 2° à la conception de l'éthique comme une science abstraite confondant ses limites avec celles de la sociologie première, ou comme une philosophie des faits sociaux qui doit sortir de leur étude préalable dans les diverses et si nombreuses branches de la sociologie analytique et descriptive ; 3° enfin, à la conception de la politique comme une technologie sociale, une hygiène et une thérapeutique de la vie collective, embrassant aussi bien la sphère familiale et sexuelle que la sphère économique et la sphère juridique et gouvernementale.

I

Au début de l'évolution intellectuelle, la morale était non seulement, comme toutes les autres branches du savoir, contenue dans la religion et la philosophie, mais elle fut encore la forme préférée, l'aspect favori que la religion et la philosophie revêtaient — tel l'Olympien s'abaissant à l'amour des filles de la terre — dans leur com-

merce intime avec les sciences de la nature. Si, à l'aide de la pensée, on remonte les nombreux stades franchis par n'importe quelle science, on est sûr de rencontrer, au seuil de ce long parcours, la figure naïvement enjouée ou triste, souriante ou boudeuse de la morale des théologiens et des philosophes. Dans tous les domaines de la connaissance et, par suite, dans l'art aussi bien que dans l'action, on débute régulièrement par la vue superficielle des choses, par leur évaluation approximative, par la détermination de leurs rapports au « moi » qui en est diversement ému, qui tantôt les désire, et tantôt les redoute.

L'histoire du savoir humain découvre un autre fait constant : la tendance à passer des attributs, des signes extérieurs des choses à leurs qualités intimes.

Tout phénomène social se dédouble aux yeux de l'esprit : il est actuel et latent, il nous impressionne comme un fait ou une institution quelconque, et il se dévoile comme une réserve plus ou moins riche d'éléments internes, psychiques. Mais, pendant de longs siècles, la vraie base d'une telle différenciation reste inaperçue. Seuls, ses derniers résultats sont saisis de bonne heure ; ils donnent lieu à la distinction courante entre le *droit* et la *morale*. Précédant la connaissance scientifique, le langage usuel rétrécit la signification de ces termes, et souvent il la défigure. Toutefois, on avait déjà observé le véritable ordre de succession qui relie ces deux classes de phénomènes, puisque, avec beaucoup de justesse, on faisait dériver le droit de la morale. Volontiers même comparait-on le droit à un vêtement dont se couvre et se pare la morale : habit souvent usé jusqu'à la corde, laissant percer son contenu, véritable guenille qu'il devenait urgent de renouveler au plus vite, sous peine de crises religieuses, politiques, économiques et, en définitive,

sociales ou morales. Rappelons, en passant, la fortune diverse qui échut à ces deux grandes divisions du savoir sociologique. L'analyse des choses apparentes, de l'*en-dehors* social, s'émietta en une multitude de branches descriptives. Quant à l'aspect interne, à *l'en-dedans* du phénomène social, l'étude qu'on en put faire demeura, jusqu'à nos jours, essentiellement indivise.

J'admets volontiers la thèse des écoles modernes insistant sur la primauté et l'indépendance de la foi morale vis-à-vis de la foi religieuse. Cette thèse confirme la *loi de corrélation entre les sciences et la philosophie* que j'ai tâché d'établir et par laquelle j'ai voulu remplacer la loi, aujourd'hui manifestement insuffisante, des *trois états*. Le savoir particulier prépare nécessairement la route au savoir général, et la science offre un fait plus primitif que la religion. Elle fournit à celle-ci tout son contenu, sa matière cosmologique et sa matière morale.

L'immense, le merveilleux rôle social joué par les religions — rôle que les métaphysiques leur disputèrent avec succès à certaines époques de haute culture intellectuelle — est certainement dû à ce fait, qu'elles possédaient et cultivaient avec soin une sociologie grossière connue sous le nom de morale. Ce puissant levier qui aujourd'hui échappe à leurs mains affaiblies, leur servait à soulever, à diriger les sociétés humaines. C'est parmi les sociologues du passé que prennent rang Confucius, Bouddha, Moïse, le Christ, Mahomet, tous les fondateurs de religions et les grands moralistes. Ces premiers sociologues, comme les premiers astronomes et les premiers physiciens, furent quelque peu occultistes et même thaumaturges ; mais, malgré ces méthodes défectueuses, leurs généralisations ont souvent été des trouvailles hardies et fécondes en résultats. Ainsi, tous, ils recherchèrent ardemment le mobile suprême de l'action bonne,

de la conduite louable. Et tous, presque dès leurs premiers pas, furent unanimes à exalter, à élever au rang d'un tel principe directeur, ce fait d'observation courante : le penchant qui nous entraîne vers autrui.

Toutefois, tandis que la théologie s'en tenait au constat pur et simple du fait altruiste et ne dépassait pas ce qu'une certaine école, éprise, comme son maître Rousseau, des horizons fuyants du passé, appelle aujourd'hui la morale du cœur, la métaphysique risquait, avec timidité d'abord, puis avec une audace grandissante, la marche en avant, vers un idéal inconnu, incertain, mais qui accordait déjà à la raison humaine une large part d'influence. Certes, en dépit de ses aspirations rationnelles et malgré quelques efforts remarquables, quelques applications heureuses de la méthode expérimentale, la métaphysique ne put jamais sortir de la période des tâtonnements. Elle ne put forcer le cours naturel de l'évolution de nos connaissances; elle ne put hâter l'avènement définitif de la sociologie. Elle était et demeura, comme la religion, mais avec un caractère progressif plus marqué, un savoir foncièrement empirique, une sorte de vestibule précédant la vérité future.

Les mêmes critiques, du reste, semblent pouvoir s'adresser aux deux groupes importants de philosophes — les positivistes et les évolutionnistes — qui, vers le milieu de ce siècle, tentèrent, à leur tour, de rénover les bases de la morale.

Le positivisme s'attache étroitement à la morale altruiste élaborée par l'antiquité la plus lointaine (Inde, Chine, Egypte, Judée) et par le monde gréco-latin, puis exaltée et fortifiée par le christianisme. Mais s'il sanctionne ce vieux code de conduite, il cherche déjà à l'améliorer en transformant l'amour des hommes commandé par la crainte de Dieu, en l'amour de l'humanité

commandé par la nature même de l'humanité. Et il élargit la base de ce dernier concept en affirmant la réalité supérieure de l'ensemble des générations qui ont passé et qui passeront sur la terre, vis-à-vis de telle ou telle fraction de l'humanité dans le temps ou l'espace.

D'autre part, cependant, en cet ordre d'idées, les contradictions ne sont pas rares chez Comte. Son génie essentiellement vulgarisateur et pratique lui défendait de creuser à fond les problèmes. Avec d'Alembert et Saint-Simon, Comte prêchait le devoir d'élargir, le plus possible, la sphère de nos affections; il adoptait et faisait sienne la formule : Préférer sa famille à soi-même, sa patrie à sa famille, l'humanité à sa patrie. Or, de ces prémisses si nettes, la morale positiviste ne réussissait à tirer, en guise de conclusion, qu'une apothéose banale de la famille et de la patrie !

Quelques autres traits accentuent encore davantage l'esprit de compromission — très recevable dans la pratique, mais inadmissible dans la théorie pure — qui anima et guida Comte dans cette partie de ses recherches. Rappelons ici, pour mémoire, son anti-féminisme obstiné, son respect pour certaines traditions de la morale théologique, ses préférences catholiques et autoritaires, les divers cultes qu'il institua et les anathèmes dont il fut si prodigue.

Mais il y a pire. Comte prône ouvertement la « prépondérance du sentiment sur la raison, et même sur l'activité ». Sa morale s'identifie avec l'archaïque morale émotive, avec cette fameuse règle du cœur qui, considérée en soi, est un naïf contre-sens, une absurdité aussi grande que pourraient l'être une astronomie sentimentale ou une chimie passionnelle. « On se lasse de penser et même d'agir, jamais on ne se lasse d'aimer », s'exclame Comte, d'accord sur ce point avec saint Thomas, mais

tournant le dos à la psychophysiologie et à la psychologie nouvelles qui proclament l'unité fondamentale de l'être psychique.

En somme, l'œuvre pressante de la réforme du savoir moral a, pour des causes nombreuses, périclité entre les mains de Comte. Ce grand penseur, qui sut faire pénétrer si avant dans la conscience publique le besoin d'une théorie générale des sociétés, baptisée par lui du nom, devenu si populaire aujourd'hui, de sociologie, n'aperçut que l'aspect convexe, les saillies violentes, le bouillonnement apparent des phénomènes de cet ordre compliqué ; et il fit de la sociologie une sorte, à la fois, *d'histoire* et de *statistique* du décor social, destinée à découvrir les lois *empiriques* des événements qui se déroulent à la surface des grandes masses humaines.

Cette sociologie permet de reconstituer les principales formes juridiques et politiques du passé, et même d'aborder certaines questions d'embryologie, de genèse des groupes sociaux. Mais elle glisse sur les différenciations sexuelles et familiales, elle ne s'inquiète guère du formidable processus économique, elle semble vouloir systématiquement ignorer l'évolution de la moralité intime. Tout ce qui, de près ou de loin, se rattache à l'ontologie sociale, est dédaigneusement traité par Comte de métaphysique. L'équation : socialité = moralité, ne se présente pas une seule fois à son esprit. Or, en de telles conditions, et considérée uniquement comme code individuel et pratique de conduite, la morale du fondateur de l'école positiviste ne pouvait différer beaucoup des règles routinières dont vivait le passé.

Sur l'évolutionnisme et sur Spencer je ne dirai que deux mots.

La philosophie de l'évolution n'a pas accompli la tâche qu'elle s'était posée pour but suprême ; elle n'a pas fait

de l'éthique une science au sens rigoureux du mot. Pour réaliser ce vaste dessein, il ne suffisait pas, en effet, comme l'a cru Spencer, d'admettre la marche de l'humanité vers un idéal de justice et de paix, vers l'altruisme victorieux, vers l'adaptation toujours plus parfaite de l'individu aux conditions de l'existence sociale. D'ailleurs, le philosophe anglais n'innove rien. Il se borne à développer l'éthique de Comte sur l'une des trois principales bases de la philosophie positive : le principe d'évolution appliqué au sociétés humaines et connu sous le nom de progrès.

En somme, nous pouvons le dire, à côté de quelques germes de vérités futures, le passé nous légua une foule d'erreurs, — erreurs de fait et surtout de méthode.

Passons rapidement en revue quelques-unes de ces survivances contre l'ascendant desquelles nous ne luttons guère ou nous ne luttons que mollement et d'une façon intermittente.

Telle est, en première ligne, l'erreur de l'idéalisme ou de la transcendance morale qui consiste à placer ce que pompeusement on nomme *la foi au devoir* « au-dessus de la région où la science se meut et où se meut la nature même ». Cette prétention existe, sans doute, mais elle ne se justifie par aucune réalité observable. Il nous semble peu prudent de flatter une aussi triste folie, et point sage du tout de laisser s'enraciner la déprimante illusion que quelque chose se pourrait placer au-dessus du savoir et de la raison. C'est la posture même de l'Impossible ou plutôt de l'Absurde. Ce qu'on déclare porter ainsi plus haut que la science : la foi au devoir moral, la croyance en Dieu, ou tel autre principe ou règle de vie, c'est encore de la science, mais commençante, mais enfantine, mais imparfaite, mais arrêtée dans sa marche depuis de longs siècles et devenue,

par là même, insuffisante ou erronée. Il n'y a rien de sublime en de telles tendances qui, au contraire, manifestent une assez basse imagination du mystère universel.

Il faut également rejeter ce pessimisme, non pas moral ou social, mais largement intellectuel, dont M. Brunetière s'est fait, dans ces derniers temps, le très malhabile porte-parole. Une telle mentalité représente la vieille crainte qu'inspirait aux premiers hommes l'Inconnu les enserrant de toutes parts, effroi qui s'étendait naturellement à l'effort de connaître, au téméraire désir de dissiper les ténèbres. La même terreur renaît de nos jours, à leur insu, dans les cerveaux de ceux qui maudissent l'*Idole moderne* et lui jettent à la face la marque essentielle du mal, le reproche classique de détruire sans édifier, de se comporter comme une force purement négative et dissolvante !

Non moins nombreuses, enfin, ni moins funestes sont les erreurs de méthode dont la plupart remontent à d'antiques habitudes de l'esprit. Car on oublie volontiers que les résultats nuls ou négatifs dont se plaignent si fort nos moralistes et nos philosophes, condamnent avant tout, sinon uniquement, les procédés d'investigation employés en sociologie, en psychologie, en morale.

Mais arrêtons-nous. Je n'en finirais pas de sitôt, si je voulais, je ne dis pas examiner à fond, mais seulement énumérer les prénotions fausses, les erreurs matérielles et toutes les malfaçons, pour ainsi parler, qui entachent l'œuvre critique du moraliste moderne, qui embarrassent sa marche, qui paralysent son effort, qui retardent l'avènement de la science sociale.

II

Je passe à la définition de la morale. — La compétence des études biologiques s'arrête manifestement devant les faits d'axiologie collective, d'évaluation altruiste des choses. L'examen de ces faits exige la création d'une science nouvelle : la science du monde surorganique, dont les fondations intimes se doivent chercher, selon nous, dans cette masse confuse de phénomènes que la pratique des siècles écoulés et le savoir intuitif des générations disparues s'essayèrent à grouper sous le nom de morale.

En d'autres termes, l'éthique doit former le partie abstraite et tout à fait essentielle de la sociologie ; conception qui, du reste, n'est pas si étrange qu'on peut le supposer à première vue. Elle a de fortes racines dans l'histoire des idées sociales.

Que de fois, en effet, ne donna-t-on pas pour objet à l'éthique la propre matière de la sociologie ? Témoin cette définition si exacte en raison même de sa généralité : la morale est la science des rapports les plus particuliers et les plus complexes qui existent entre les êtres de la nature. N'a-t-on pas aussi dit et répété qu'elle était une physique des mœurs ? Malheureusement on s'est tenu à ces déclarations de pure forme, puisque, aujourd'hui encore, on nous présente la morale tantôt comme une discipline d'application, dépendance ou annexe de la biologie et de la psychologie, et tantôt comme une partie notable de la métaphysique.

Mais, à l'exemple de toutes les sciences, la sociologie devra se ressaisir et reprendre à la métaphysique son fond essentiel, la morale. Croire que les choses pourraient

se passer d'une autre manière, c'est méconnaître les lois les plus certaines de l'évolution scientifique, c'est supposer que des normes différentes régissent la marche des sciences dites naturelles et le développement de la science sociale.

Ce que nous appelons aujourd'hui l'éthique est un savoir sursaturé de notions vagues, inexactes, et d'idées qui se contredisent. La sociologie contemporaine n'a donc peut-être pas complètement tort lorsqu'elle se détourne de ses propres principes ainsi viciés ou dénaturés. Néanmoins, séparée de la morale, jamais elle ne deviendra une grande discipline abstraite capable d'alimenter, à son tour, la philosophie des sciences.

On semble déjà pressentir cette vérité. L'opinion qui assimile le « moral » au « social » gagne chaque jour du terrain. Elle pénètre peu à peu les consciences par la littérature, par la politique, par l'agitation socialiste. La comparaison de plus en plus étroite des faits dits moraux avec les faits dits sociaux découvre entre eux un rapport constant. Et l'on finit par s'apercevoir qu'en réalité, on a affaire à un seul et même genre de phénomènes, soumis à une évolution continue, mais où l'on distingue, et cela à bon droit, la phase antécédente et productrice (aspect moral) de la phase conséquente et produite (aspect social).

Certes, je sais très bien que, trompée par les fausses clartés du bon sens vulgaire, la grosse troupe des moralistes reste obstinément attachée à la surface des phénomènes. Et je comprends fort bien qu'hypnotisées par ce brillant décor, les écoles éthiques se refusent à voir, avec nous, dans la socialité, un mode nouveau de la force universelle. Elles ne voudront pas de sitôt donner le nom de vertu à l'énergie transformée, devenue, de mécanique ou vitale, morale ou sociale ; ni appeler sagesse, l'économie de cette même force, son emploi réglé par le principe de moindre résistance ; ni admettre, enfin, que le *bien* et le *mal* s'annoncent comme la *vérité* et *l'erreur transposées*, du domaine de la connaissance des faits inorganiques ou organiques, dans celui de la connaissance des faits surorganiques.

Mais qu'importe ! Ne prenons-nous pas une sorte de revanche avec la foule des esprits qui, sans trop se soucier des prémisses logiques, adoptent déjà la plupart des conséquences dérivant de la nouvelle conception de la morale ?

On paraît s'apercevoir, par exemple, que faire remonter la cause du phénomène sociologique aux idées abstraites de plaisir ou d'intérêt, c'est commettre un paralogisme manifeste. Car pour germer dans notre cerveau et s'y développer, de telles notions exigent une expérience sociale préalable : ces idées ne précèdent pas le phénomène altruiste, elles le suivent, elles sont le résultat des faits primordiaux de contact interpsychique, elles présupposent un degré quelconque de sympathie, d'union, de solidarité.

D'autre part, un certain nombre de philosophes et de sociologues modernes se rendent déjà compte de la grave faute logique qui consiste à opposer, d'une façon absolue, la finalité à la causalité. A leurs yeux, débarrassée des illusions naturistes et anthropomorphes qui la défigurent, la finalité remplit étroitement les cadres de la morale qu'elle transforme peu à peu en science de la *volonté*, de la détermination surorganique, distinguée du simple mécanisme, soit inorganique, soit organique.

Simultanément, des vues nouvelles se font jour sur la nécessité qu'il y a de séparer l'étude concrète des phénomènes sociaux de leur étude abstraite, et sur le vrai caractère de l'histoire conçue comme une sorte d'astronomie

ou de géologie sociale, une connaissance déductive, une vaste psychologie des races, des peuples, des classes, des foules et surtout des individus.

Car, n'oublions pas d'en faire la remarque, nos idées sur l'éthique se rattachent par mille liens invisibles à une conception profondément modifiée aussi bien de l'*individu* des sociologues que du *moi* des psychologues et des philosophes.

En effet, analysé d'une façon abstraite, ou étudié sous une apparence concrète, par les méthodes de la psychologie et de l'éthologie, l'individu demeure pour nous, en grande partie, le produit des processus surorganiques qui se développent en dehors de lui, dans les autres individus. L'individu n'est pas seulement lui-même, il est encore *autrui*, une force en communion constante, en rapport permanent avec d'autres forces semblables. Et l'on tombe, semble-t-il, dans un illogisme manifeste, en supposant que l'être collectif, le groupe social, peut tendre à absorber les individus qui le composent. Ce serait là une sorte *d'autodestruction*. Aussi, les sociétés qui veulent durer et prospérer ne sauraient-elles se soustraire à la noble tâche de toujours accroître la liberté, l'indépendance de leurs membres, les droits de la minorité, même réduite à un seul individu.

Naturellement aussi, cette compréhension plus large du rôle ou de la valeur de la « cellule sociale » entraîne à sa suite un changement appréciable dans le sens que les moralistes attribueront désormais à l'antique opposition entre l'égoïsme et l'esprit de sacrifice, de compassion, de charité.

La grande loi de la conservation de l'énergie (qui dans le monde des idées s'affirme comme la loi de l'identité des contraires absolus) découvre le caractère illusoire du contraste en question. Elle nous montre l'altruisme

comme un fait naturel, fondamental, dont les racines se peuvent chercher dans le monde de la vie, et plus loin encore, dans le monde des propriétés inorganiques de la matière. Elle nous prouve aussi que les tendances dites égoïstes constituent la forme inférieure et initiale de ce fait primitif; forme dont nous pouvons nous servir comme d'un point conventionnel de comparaison, d'un point de repère semblable au zéro de nos thermomètres. Elle nous enseigne, par suite, que l'homme qui s'éprend de lui-même, qui se complaît en sa chétive personne jusqu'à la faire entrer en balance avec l'humanité et la nature, n'est qu'un retardataire social, marqué par les stigmates moraux des ancêtres à leurs premiers pas sur la scène de l'histoire. Le contraste dont il s'agit répond bien, d'ailleurs, à la longue période religieuse et métaphysique qui vit éclore la grande antinomie de Dieu et de l'Univers et qui développa les oppositions factices du moi et du non-moi, du sujet et de l'objet, du noumène et du phénomène.

D'autre part, la conception qui dans l'altruisme saisit la caractéristique essentielle, la marque vraie de l'être social, contribue à rectifier nos idées sur les rapports multiples et si étroits qui unissent l'esprit à la matière, l'homme à la nature.

Placé au sommet des choses naturelles, l'esprit humain, — élite du monde, conscience de l'univers — ne doit pas se donner pour but suprême de corriger, de réformer, de violenter la nature. L'homme doit s'instruire. Il doit chercher à étendre, à agrandir son domaine propre, la sphère morale, en y substituant la nécessité reconnue par la raison, c'est-à-dire la raison elle-même, à la nécessité ignorée ou méconnue de la raison, c'est-à-dire au hasard. Il considérera par suite la nature comme un prolongement, une extension infinie de son propre corps.

Et il la traitera en conséquence, il justifiera ses moindres actes à son égard par les lois qui régissent les êtres inférieurs et jusqu'aux choses mortes.

La théorie morale, dont je n'ai pu tracer ici qu'une esquisse très sommaire, s'appuie sur trois vastes hypothèses sociologiques. Leur vérification se poursuit de nos jours de plusieurs côtés à la fois. On peut donc espérer que dans quelque trente à cinquante ans d'ici — la durée d'une ou de deux générations — on sera fixé à leur égard, ainsi qu'à celui des thèses qui en découlent, qui tombent ou se maintiennent avec elles.

La première de ces suppositions, connue dans la littérature sociologique sous le nom de *théorie bio-sociale*, est, d'ailleurs, assez ancienne déjà. Exposée en détail dans ma *Sociologie*, elle trouva bon accueil chez un certain nombre de sociologues français et étrangers ; parmi les Français, je ne citerai ici que les noms connus de Fouillée, Durkheim, Tarde, Izoulet.

La deuxième est l'hypothèse de la *série mentale* ou *sociopsychique*, c'est-à-dire, d'un ordre constant et régulier de succession, dans lequel apparaîtraient et se développeraient les quatre groupes de faits essentiels de la sociologie, les quatre pouvoirs directeurs de l'évolution des sociétés : la science, la philosophie ou la religion, l'art, et le travail ou l'industrie. J'ai formulé et défendu cette hypothèse dans un livre intitulé *La philosophie du Siècle*.

Enfin, le troisième postulat est celui que j'ai cherché à établir dans les volumes déjà parus de mon *Ethique*.

Si la sociologie veut résister à l'envahissement de son domaine par les branches inférieures du savoir (intrusion qui, à l'heure actuelle, la livrerait sans défense aux aventures métaphysiques), elle doit procéder comme toutes les autres disciplines abstraites, elle doit reconnaître l'irréductibilité temporaire et conditionnelle d'une certaine classe de phénomènes qu'elle trouve à la base de tous les faits sociaux. Par suite, notre postulat consiste à admettre que le passage du monde de la Vie au monde de l'Idée s'accompagne d'une transformation ultime de la Force universelle. Du rapprochement et du choc des énergies psychophysiques emmagasinées dans les cerveaux de certains organismes supérieurs, jaillirait (tout comme du contact matériel le phénomène chimique) le *psychisme collectif*, l'*altruisme* nécessaire aussi bien à l'épanouissement de la conscience et de l'idéation complexe qu'au triomphe, dans l'œuvre humaine, de la finalité, de l'action gouvernée par des buts ou des motifs idéaux. L'idéation complexe et l'action consciente seraient donc toujours, positivement ou négativement, des manifestations altruistes, sociales. Quand elles sont positives, nous les appelons morales ou bonnes, et quand elles sont négatives, immorales ou mauvaises.

Mon devoir le plus strict, Mesdames et Messieurs, me commandait d'attirer votre attention sur le caractère hautement problématique des thèses générales que j'ai eu l'honneur de soutenir devant vous. Mais je dois me borner à cette brève indication. L'exposé, même rapide, le développement, même succinct, des postulats qui servent de supports et de points de départ à ces thèses, exigerait une ou deux nouvelles leçons au moins. Renonçons-y donc et hâtons-nous de passer au dernier point inscrit dans notre programme d'aujourd'hui. L'heure nous presse, et sur ce point, je serai aussi court que possible. D'ailleurs, à mes yeux, il ne saurait posséder qu'une importance secondaire.

III

Mesdames et Messieurs, un illogisme, qui contribua beaucoup à édifier, puis à entretenir la longue et rare fortune des procédés empiriques de recherche, subsiste encore. Il s'étale dans le triple et solide préjugé populaire qui veut que l'application devance la théorie, que l'art précède la science, que le travail du philosophe prépare le labeur du savant. Étrange genèse qui renverse l'ordre historique et logique où apparaissent les principaux termes, les parties constituantes de l'évolution intellectuelle !

L'éthique devait subir le sort des autres sciences. Longtemps la théorie y demeura, à son insu, l'humble servante des idées fausses de la foule, entourant de son respect l'ignorance présomptueuse qui répondait à chaque question, qui résolvait les problèmes les plus difficiles. A dire toute ma pensée, aujourd'hui encore, l'éthique traditionnelle croupit dans cette phase de début. Ses plus fervents adeptes persistent à dénier à la morale tout caractère théorique pour l'envisager comme une science d'application. Telle est notoirement la vue patronnée par la plupart des grandes écoles anglaises définissant l'éthique : la science qui nous apprend à déterminer en quoi certains modes de conduite sont préférables à d'autres.

Évaluer des méthodes de vie (rarement, et pour cause, on ajoute collective), cela est très bien ; mais encore faudrait-il faire reposer cette évaluation pratique sur un savoir quelconque ! Eh bien, non : on aime mieux mettre au monde cette chose absurde, monstrueuse : une technologie sociale, une politique précédant la théorie des sociétés !

Mais qu'est-ce à dire ? Devons-nous donc renoncer à l'action politique immédiate, ou bien encore adopter l'inepte, l'antisociale doctrine de cet empirique de haute marque, le Russe Tolstoï ? Nullement et d'aucune façon. Pour éviter tout malentendu à cet égard, j'ai fait, dans mon dernier volume, une déclaration nette et précise. La voici :

« Je comprends les socialistes et les anarchistes qui font de la politique active, qui tracent des programmes, qui dressent des plans de bonheur. Ils possèdent mes sympathies. Ils font leur devoir, notre devoir à tous. Nous ne pouvons pas rester les bras croisés en face de l'injustice qui triomphe, nous ne pouvons pas nous laisser stupidement exploiter par la tourbe des charlatans qui nous gouvernent. Les socialistes et les anarchistes sont, à ce point de vue, de précieux auxiliaires du savant dont ils raniment la confiance, dont ils exaltent le courage. Mais je refuse ma pleine estime au sociologue qui, au-dessus du souci de la pure vérité, mettrait une ambition, une soif quelconque, fût-ce celle d'une félicité immédiate et générale ! Des sophismes pareils asservirent la philosophie au mensonge. Ne leur permettons pas de polluer les sources du savoir moral. »

La moralité, Mesdames et Messieurs, la technologie sociale dépend des découvertes de la science abstraite des sociétés au moins autant que les applications industrielles ou les progrès de l'hygiène et de la médecine dépendent des découvertes des sciences physico-chimiques ou de la biologie. Aussi n'est-il guère étonnant de nous voir, à l'heure actuelle, aux prises avec une moralité, une politique infiniment basse, dans tous les ordres de faits sociaux à la fois. Car, permettez-moi de le dire, notre moralité familiale ou sexuelle est tout aussi empirique, pénétrée d'arbitraire et peu fondée en raison que

notre moralité économique ou que notre moralité judiciaire et gouvernementale. La meilleure preuve nous en est fournie par ce constat journalier et vraiment horrible — lorsqu'on y pense bien — de sauvagerie inconsciente : la thérapeutique sociale, l'art de soigner les accidents, les désordres moraux engendrés dans les individus par des causes manifestement générales, demeurant encore l'art de punir, de rééditer le mal, de répéter collectivement, c'est-à-dire lâchement, la faute ou le crime ! Et à qui confions-nous l'exercice de cet art si complexe, si difficile, si délicat ? A douze *bons gorilles* quelconques, selon une expression chère à Renan. On n'a encore rien trouvé de mieux. D'ailleurs, c'est à la même espèce — à cette différence près qu'ici le *bon* gorille est souvent très *mauvais*, devient quelquefois *très méchant*, — que nous abandonnons l'art de nous confectionner des lois, et celui de les appliquer, et celui d'assurer notre sécurité, de nous défendre contre la moralité rudimentaire, la profonde sottise sociale des peuples voisins !

Au point où ils sont arrivés aujourd'hui, les thérapeutes des âmes feraient donc très bien, sans doute, de suivre l'exemple, d'ailleurs encourageant, qui leur fut donné par les médecins des corps. Acculée à une faillite honteuse, la médecine chercha et trouva le salut dans la physiologie pure, dans la biologie abstraite, édifiée sur la base solide des grandes découvertes chimiques. La science de la vie montra aux plus aveugles qu'elle était capable, et de renouveler les théories médicales, et de créer des méthodes curatives plus rationnelles, plus puissantes que les vieux remèdes de l'empirisme.

Les choses se passeront sûrement de même en ce qui concerne la morale appliquée ou pratique. Sous peine de banqueroute immédiate, éclatante, celle-ci devra s'adresser à la sociologie abstraite, appuyée sur sa base biologique, pour lui demander d'infuser un sang nouveau aux enseignements caducs, aux règles agonisantes des morales religieuse et métaphysique. Et ici encore, on finira par se persuader qu'entre les principes supérieurs de la morale et les vérités premières de la sociologie, il existe un parallélisme constant, intime, nécessaire.

Toutes nos dissensions et nos divergences d'école se rattachent à cette transmutation en vue, à cet affinement inévitable des méthodes expérimentales. D'une part, nous nous heurtons aux partisans du passé, des vieilles routines, des préjugés sucés avec le lait, esprits naïfs et simples au point que, rampant sur le sol, ils s'imaginent planer dans les espaces célestes. Et de l'autre, nous rencontrons leurs adversaires qui appellent de leurs vœux le règne du savoir rationnel et qui luttent contre la stagnation morale, contre les préceptes, les idées, les sentiments, toute la « mauvaise richesse » du bon sens des foules.

Néanmoins, tant que la morale restera une recherche confuse des lois empiriques de la vie collective, nous aurions tort de reprocher à la politique sa versatilité ou son manque de principes. Au fond, elle n'est ni plus ni moins immorale que la morale elle-même. Dire que l'homme est un moyen pour la politique tandis qu'il est une fin pour la morale, c'est faire une distinction vaine et futile. La politique et la morale poursuivent le même but.

Un jour viendra où la morale, dégagée du fatras métaphysique et constituée en science exacte, gouvernera le monde des sociétés humaines à l'aide d'une politique basée sur ces deux grands facteurs de la série scientifique appliquée : la philosophie et l'art. Jusque-là nous pouvons méditer la leçon contenue dans ces paroles de

Taine : « Vivons dans la science. Nos enfants, plus heureux, auront peut-être les deux biens ensemble, la science et la liberté..... Il faut attendre, travailler, écrire. Comme disait Socrate, nous seuls, nous nous occupons de la vraie politique, la politique étant la science. Les autres ne sont que des commis et des faiseurs d'affaires. »

XIII

LA MORALE INDIVIDUELLE ET LA MORALE SOCIALE

Par M. Paulin MALAPERT
Professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand.

(20 mars 1899).

Mesdames, Messieurs,

Une distinction rigoureuse, et surtout une opposition formelle entre la morale individuelle et la morale sociale, ne sauraient être, à coup sûr, que le résultat d'une abstraction. On a mille fois noté les rapports infiniment complexes et singulièrement étroits qui, reliant l'individu au milieu social dont il est partie intégrante, font que la vie, dans sa réalité concrète, résulte des réactions réciproques de l'activité de chacun et de l'activité de tous. Cette solidarité est aussi incontestable au point de vue moral qu'au point de vue économique ; de telle manière que la moralité individuelle est sous la dépendance de la moralité collective, comme celle-ci est, à son tour, une expression de celle-là ; de telle façon enfin que tout devoir personnel se trouve en dernière analyse avoir une signification et une portée sociales, de même que toute obligation proprement sociale revêt la forme d'une obligation envers soi-même. Cette abstraction est utile et légitime toutefois, non seulement comme procédé de détermination spéculative de ces deux sphères de la vie morale, mais encore parce

qu'elle répond à quelque chose de très réel, de très concret. Tout d'abord, en effet, il peut, semble-t-il, y avoir parfois conflit entre un devoir personnel et un devoir social, et surtout, c'est un problème grave à mon sentiment que de savoir lequel, du devoir personnel ou du devoir social, au sens le plus large, est théoriquement réductible à l'autre, et, pratiquement, repose sur lui et en découle. Il y a là, en somme, deux conceptions antithétiques, entre lesquelles chacun doit spontanément choisir, ou plutôt entre lesquelles nous oscillons, suivant les circonstances, et dont il convient d'apprécier aussi exactement que possible la valeur et les conséquences. Pour y parvenir il est essentiel de préciser dès l'abord les termes mêmes de la question, et je ne saurais mieux le faire, à ce qu'il me semble, qu'en empruntant à l'histoire l'expression concrète et vivante de l'une et l'autre doctrine.

I

L'antiquité nous fournit un exemple typique de la subordination absolue de l'individu à la société. J'emprunterai à Fustel de Coulanges les termes de cette première et rapide analyse. « Il n'y avait rien dans l'homme, écrit-il, qui fût indépendant. Son corps appartenait à l'Etat et était voué à sa défense... Sa fortune était toujours à la disposition de l'État... La vie privée n'échappait pas à cette omnipotence. La loi athénienne, au nom de la religion, défendait à l'homme de rester célibataire. Sparte punissait non seulement celui qui ne se mariait pas, mais même celui qui se mariait tard... L'État avait le droit de ne pas tolérer que les citoyens fussent difformes ou contrefaits. En conséquence, il ordonnait au père à qui naissait un tel enfant de le faire mourir... A Sparte, le père

n'avait aucun droit sur l'éducation de ses enfants, et Platon dit le motif de cette exigence : Les parents ne doivent pas être libres d'envoyer ou de ne pas envoyer leurs enfants chez les maîtres que la cité a choisis ; car les enfants sont moins à leurs parents qu'à la cité... L'État considérait le corps et l'âme de chaque citoyen comme lui appartenant; aussi voulait-il façonner ce corps et cette âme de manière à en tirer le meilleur parti. La liberté de penser à l'égard de la religion de la cité était absolument inconnue chez les anciens... L'État n'avait pas seulement un droit de justice à l'égard des citoyens. Il pouvait frapper sans qu'on fût coupable et par cela seul que son intérêt était en jeu... On pensait que le droit, la justice, la morale, tout devait céder devant l'intérêt de la patrie [1]. » N'est-il pas manifeste qu'en une telle cité, l'homme est naturellement amené à considérer que le suprême devoir, l'unique devoir, c'est, comme le proclamait Socrate, la soumission absolue à la loi, seule souveraine de la cité? Le citoyen ne sera-t-il pas conduit à se faire un des ressorts de la machine, une des cellules de l'organisme? Sa vertu propre ne sera-t-elle pas de collaborer à la prospérité de l'État, à sa richesse, à sa puissance, à sa gloire? La moralité individuelle ne se subordonnera-t-elle pas entièrement à ce devoir social, ne s'y absorbera-t-elle pas, ne deviendra-t-elle pas un simple moyen en vue de cette fin?

A l'extrême opposé de cette conception, je rencontre l'idéal moral du moyen âge. La perfection de la vie chrétienne, la sainteté, telle qu'on la conçoit alors, c'est la pureté intérieure, la pénitence, l'humilité, la victoire sur les désirs et les passions, la lutte contre la chair. La grande, l'unique affaire, c'est le salut, et le salut, qui s'obtient par l'imitation en soi-même des mérites de

(1) Fustel de Coulanges. *La Cité Antique*, p. 262.

Jésus-Christ, est chose essentiellement personnelle. La fin dernière de l'activité morale est au delà des limites de cet univers, et pour qui n'aspire qu'à s'assurer sa place dans la cité divine, combien peu importent les intérêts temporels, la vie sociale, la cité humaine ? L'œuvre de perfectionnement intime, d'épuration de soi, se peut sans doute opérer dans le monde ; mais elle se réalise bien plus sûrement dans le cloître, au sein duquel, d'ailleurs, elle peut seulement s'achever. Or la loi du cloître, c'est le célibat, loi antisociale au premier chef. La vie parfaite, c'est la vie ascétique et monastique, la vie solitaire. Ou du moins, si l'isolement absolu est irréalisable, et si l'homme ne peut ni ne doit oublier cette grande parole : *Væ soli !* la seule société compatible avec un tel idéal moral, c'est la communauté religieuse. Dans une telle conception, n'est-il pas vrai que la vie sociale court risque d'être abolie, entièrement sacrifiée à la vie intérieure, que le principe de toute vertu c'est le divorce avec le monde, la mort à la société ?

Il me serait facile, si j'en avais le loisir, de parcourir avec vous, à travers les théories de philosophie morale et sociale, à travers l'histoire aussi, les vicissitudes de la lutte séculaire engagée entre ces deux doctrines antagonistes. Je pourrais noter, par exemple, comment la philosophie du XVIII[e] siècle, dans son ensemble, est une réaction contre la morale du moyen âge et aboutit à cette conclusion : la vie intérieure n'est rien, la vie sociale est tout. « Les philosophes du XVIII[e] siècle, pour remettre la morale sociale en honneur, procèdent hardiment. Le catholicisme comprimait la nature ; ils s'allient avec la nature contre le catholicisme : ils lâchent la raison et les passions sur le monde. Ce premier réveil de la nature est terrible : elle abat le dogme, ébranle l'existence de Dieu, démolit les églises et les cloîtres, honnit la chasteté comme une lutte impie, comme un vol au genre humain... C'en est fait de la vie intérieure. Cependant la vertu sociale s'élève sur ces ruines ; on n'entend plus que cette prédication : honte et malheur à l'égoïsme ; enfants de la grande famille humaine, aidons-nous les uns les autres ; soyons bienveillants, bienfaisants, mettons notre bonheur à faire le bonheur de tous... Je ne serai plus forcé d'être continent, mais je serai forcé d'être à tout moment un Décius, un Vincent de Paul ; on me soulage du devoir et on me met au régime de l'héroïsme[1]. » En disant cela, je n'ai aucune intention d'ironie ; c'était là une réaction nécessaire et qui mettait en lumière une face essentielle du problème moral, qu'on avait systématiquement tenue dans l'ombre. Tout au plus ai-je voulu marquer que, comme toute réaction, celle-ci risquait d'aller trop loin. C'est pourquoi encore je pourrais montrer que Kant à son tour a dû rappeler à la conscience humaine, plus fortement qu'on ne l'avait jamais fait avant lui, des idées qui menaçaient d'être méconnues. Je n'ignore pas sans doute quelles différences séparent la morale kantienne de la morale du catholicisme telle que je la rencontrais tout à l'heure. Et pourtant, au point de vue où je me place, et sans qu'il soit nécessaire ici d'en chercher des preuves dans la détermination des influences qui se sont exercées sur la pensée de Kant, non plus que dans l'étude même de son système, je me crois en droit de considérer la révolution opérée par lui comme un retour à l'idéal chrétien. De la même façon encore, je pourrais rattacher au XVIII[e] siècle les tendances des sociologues contemporains qui nous disent : « L'impératif de la conscience morale est en train de revêtir la forme suivante : mets-toi en état de remplir utilement une fonction déterminée ; » entendez par là, une fonction économique

(1) Bersot. *Essais de Philosophie et de morale*, t. I, p. 416-420.

et sociale ; entendez que la moralité de l'individu se mesure à son utilité sociale ; que seules les vertus qui profitent à la collectivité sont estimables et méritent le nom de vertus ; que, de même que la conscience sociale enveloppe et absorbe la conscience individuelle, l'activité sociale doit se subordonner l'activité personnelle ; que le devoir pour chacun consiste essentiellement en une adaptation plus exacte et plus totale aux nécessités de la vie sociale, qui devient ainsi le type sur lequel doit se modeler la vie individuelle, la fin à laquelle elle doit se suspendre, dont elle tire toute sa valeur.

Peut-être, afin de vous le faire saisir de façon plus apparente, ai-je été entraîné à exagérer ce contraste. L'opposition est profonde toutefois, et l'on doit reconnaître que c'est à elle que se ramènent les conceptions antagonistes entre lesquelles se partagent les théories et les tendances politiques et sociales de tous les temps. Nous sommes, en tous cas, me semble-t-il, mieux en mesure désormais de préciser le sens de ces expressions : morale individuelle, morale sociale, et de poser avec netteté le problème que nous avons à traiter.

L'homme, en s'envisageant lui-même isolément, en s'interrogeant sur sa nature, ses facultés, ses besoins, ses aspirations, sa destinée, sur le sens qu'il convient de donner à son activité, sur la direction qu'il est préférable d'assigner à sa conduite, conçoit l'obligation de poursuivre, pour son propre compte, certaines fins dans la détermination desquelles n'entre pas, à titre d'élément constitutif et primordial, la considération d'autres individus plus ou moins étroitement groupés entre eux et auxquels il serait lié intimement. Le devoir individuel apparaît dès lors comme l'obligation de réaliser en soi-même un certain idéal de l'être humain considéré à part, un *bien-être*, un *meilleur-être* personnel, quelle que soit au reste la

forme particulière sous laquelle on se le représentera.

D'autre part, les individus humains, par cela seul qu'ils sont réunis, associés, soumis à de communes nécessités, régis par de communes lois économiques, juridiques, historiques, doivent rapidement démêler en eux tout un ensemble d'idées, de sentiments, de tendances, qui non seulement sont communs, parce qu'ils se retrouvent dans toutes les consciences individuelles, mais qui ont trait à la communauté même, parce qu'ils représentent des actions et des réactions sociales. Du même coup se dégage pour eux l'idée d'une conduite sociale, qui n'est pas seulement la somme des conduites individuelles, d'une destinée sociale, qui est autre chose que l'ensemble des destinées individuelles, enfin d'un *bien-être,* d'un *meilleur-être* social, collectif (de quelque façon d'ailleurs qu'on le doive déterminer), qui diffère du bien individuel, en ce sens d'abord que sa réalisation n'est rendue possible que par l'association, la coopération de tous, en ce sens aussi qu'il n'est pas seulement un bien pour chacun, auquel chacun pour sa part et pour son compte doit aspirer, mais qu'il est le bien de la communauté, de la collectivité même, la fin de cet être fédératif qu'on nomme une société. Le devoir social, dès lors, c'est de travailler en vue de cette fin ; et, une fois conçu, ce devoir apparaît comme une obligation personnelle ; ce devient un devoir envers soi-même autant qu'envers la société de s'y conformer et de s'y consacrer.

Cela posé, il est aisé de voir en quoi consiste la difficulté. Je ne veux pas m'attarder à établir qu'il ne saurait être question pour personne aujourd'hui de sacrifier radicalement à l'autre l'une de ces deux sphères de la moralité, de conseiller à l'homme de se faire le déserteur de l'ordre moral ou le déserteur de l'ordre social. Je ne chercherai pas à démontrer à quel point l'une ou l'autre

hypothèse aboutirait à une irréalisable, absurde et criminelle mutilation de l'homme et de la vie. Ce que je veux dire, c'est que la solution du problème ne saurait être cherchée dans une sorte de compromis s'efforçant de faire à chacun de ces deux principes sa part, faisant prédominer l'un jusqu'à une certaine limite par-delà laquelle l'autre reprendrait son autorité, se référant tantôt à celui-ci, tantôt à celui-là, pour résoudre les conflits apparents, calmer nos réelles et parfois poignantes hésitations. Il faut, à ce que je crois, prendre un parti décisif, subordonner résolument l'un à l'autre, et déclarer que l'un de ces deux devoirs se fonde théoriquement et pratiquement sur l'autre, j'entends par là que l'un doit être le type qu'il convient spéculativement de déterminer tout d'abord afin de concevoir l'autre d'après lui, que pratiquement aussi l'un est la base nécessaire de la réalisation du second, le vrai foyer d'activité morale d'où celui-ci rayonne.

Et à cette double question je réponds : le devoir social n'est et ne peut être qu'une extension du devoir individuel ; mais j'ajoute : il en est et en doit être une extension nécessaire.

II

Pour démontrer cette thèse, il me faudrait un temps singulièrement plus long que celui dont je dispose, et je suis contraint de me borner à des indications très générales pour l'insuffisance desquelles je dois réclamer toute votre indulgence.

Remarquons-le, tout d'abord, faire reposer la morale individuelle sur la morale sociale, c'est s'imposer l'obligation de justifier les devoirs de l'homme en société, ou plutôt envers la société, sans s'appuyer sur aucune affirmation préalable d'une obligation envers soi-même. Or, dans ces conditions, comment pourrait-il être question d'autre chose que d'une *utilité* sociale qui pourrait paraître désirable en fait, exigible par la force, mais ne s'imposerait point comme moralement obligatoire ? Comment me sentirais-je obligé envers autrui si je ne me sentais obligé envers moi-même ? Comment pourrais-je considérer un de mes semblables ou tel et tel groupe d'individus, la collectivité plus ou moins compréhensive à laquelle j'appartiens, l'humanité tout entière, comme fin de mon activité morale, comme objet de mon respect, si je ne voyais en moi-même qu'un moyen sans autre valeur qu'une utilité économique, sans dignité par soi, si je ne m'apparaissais à mes propres yeux comme objet de respect ? Comment serais-je tenu à contribuer au perfectionnement des autres hommes, si je ne me sentais tenu à travailler à mon perfectionnement ? Pour qui ne pose pas dès le début l'idée d'un bien moral personnel, il peut bien y avoir solidarité économique, accord pour la défense, collaboration en vue de l'intérêt, resserrement du troupeau humain en face du danger, il n'y a pas solidarité morale, il n'y a pas de bien moral collectif, il n'y a pas de société humaine, au sens le plus élevé de ce mot. Si l'on ne part pas de la notion d'un devoir envers soi-même, on peut concevoir une conduite sociale, mais non pas une moralité sociale, et jamais on ne fera sortir de l'utilité commune le concept d'une obligation personnelle proprement morale. Et, de fait, toute éthique qui se présente avec ce caractère sociologique est essentiellement utilitaire et naturiste.

Mais il y a plus : il ne serait pas malaisé de faire voir qu'en dernière analyse, toute conception — idéaliste ou utilitaire — du bien social, repose sur une conception préalable, idéaliste ou utilitaire, du bien individuel.

Ici encore je dois me contenter de deux ou trois indi-

cations forcément incomplètes, et simplement à titre d'exemples. Socrate, ai-je dit, proclame la nécessité d'obéir à la loi, et professe pour elle un respect absolu, qui n'est pas parfois sans nous surprendre, en particulier lorsqu'il applique ce principe en une matière qui semble ne relever que de la conscience individuelle, en matière religieuse. Mais n'oublions pas que ce respect de la loi est fondé lui-même sur ce devoir primordial pour chacun de respecter la justice imposée par la loi divine. Voici maintenant la politique de Platon et d'Aristote, politique de citoyens grecs et qui s'efforcent de fortifier l'esprit de cité, qui tendent même à absorber l'individu dans la cité. Et pourtant leur morale sociale n'est qu'un prolongement, un agrandissement, une généralisation de leur morale individuelle. De même que la psychologie de l'État, chez Platon, est calquée sur la psychologie de l'individu, de même sa théorie de la Justice sociale ne fait au fond que reproduire sa théorie de la Justice individuelle : l'harmonie, l'unité dans l'État se conçoit à l'image de l'unité et de l'harmonie dans l'individu. L'État, pour Aristote, est l'ensemble des moyens les plus propres à conduire les individus à leur fin, qui est en même temps leur bien, leur vertu ; la fonction de l'État, c'est de rendre les citoyens vertueux. Quand, enfin, prenant les choses de plus haut, on se demande ce qui fait la grandeur, la beauté morale de ces théories, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'elle tient à cette idée que l'homme, en tant que tel, a sa destinée, sa valeur, qu'il mérite dès lors d'être traité en homme, que l'humanité, en un mot, est objet universel de respect. Sans doute ils bornent l'humanité à la Grèce ; mais songez qu'avant eux elle était limitée à Sparte ou à Athènes, et leur hellénisme, ainsi qu'on l'a remarqué[1],

1) J. Denis. *Histoire des théories morales dans l'antiquité.*

vous apparaîtra comme un premier pas en dehors de la cité, comme une préparation à la doctrine stoïcienne qui remplace la cité par le monde, qui, à Athènes, à la Grèce même, substitue la république universelle des intelligences, en proclamant la dignité de l'homme en tant qu'être doué de raison et de volonté.

Autre exemple : nos modernes théoriciens du socialisme et du collectivisme soutiennent volontiers que le but, c'est l'individu ; la fin qu'on assigne à l'activité sociale, c'est la fin qu'on a préalablement assignée à l'homme même, bonheur ou liberté. « Le but humain, écrit l'un d'eux, est réellement individuel... (Ce but, c'est la satisfaction la plus complète du plus grand nombre de besoins pour le plus grand nombre possible d'hommes.) La substitution naturelle, préférable, du moyen social au moyen individuel, même en créant un but social transitoire, ne touche pas, en définitive, à la réalité du but individuel, qui reste la fin dernière que nous poursuivons tous... Si le socialisme s'impose à nous, ce sera non comme un but, mais comme le meilleur moyen d'assurer à chaque individu le maximum réalisable de développement, et de réaliser ainsi postérieurement, par la généralisation des satisfactions individuelles, le bien de l'espèce[1]. » Et en des termes analogues, bien que dans un esprit fort différent, un autre disait tout récemment : « Le socialisme est l'affirmation suprême du droit individuel... Rien n'est au-dessus de l'individu... Les socialistes veulent universaliser la culture humaine. Pour eux la valeur de toute institution est relative à l'individu humain. C'est l'individu, affirmant sa volonté de se libérer, de vivre, de grandir, qui donne désormais vertu et vie aux institutions et aux idées. C'est l'individu humain qui est la mesure de

(1) Dr A. Vazeilles. *La question sociale est une question de méthode;* p. 23.

toute chose, de la patrie, de la famille, de la propriété, de l'humanité, de Dieu. Voilà la logique de l'idée révolutionnaire. Voilà le socialisme [1]. »

Les conclusions auxquelles nous sommes ainsi conduits, pourraient être enfin confirmées par l'histoire du développement des civilisations, par l'histoire du progrès des institutions juridiques. — L'évolution des sociétés se fait dans le sens d'un accroissement continu du rôle de l'individu, de son indépendance, de la garantie plus complète d'un plus grand nombre de droits personnels. — Le principe sous l'influence duquel se transforme le droit positif (expression légale du devoir social), c'est, comme l'a fortement établi Sumner-Maine dans sa remarquable étude de l'Ancien Droit, la théorie du droit naturel, théorie sans fondement historique, mais non point sans valeur philosophique ni sans efficacité pratique. Cette idée d'un droit idéal inhérent à l'individu, cette affirmation de l'inviolabilité morale de la personne humaine, cette identification des personnes morales, ou d'un mot cette proclamation de leur égalité, voilà l'agent véritable de l'évolution juridique ; et le progrès de la législation se mesure aux efforts faits pour adapter l'état social à cet idéal moral. — Et de même toute organisation sociale, stable et régulière, repose sur la promesse et l'attente réciproques, sur l'obligation qu'a chacun de tenir ses engagements explicites ou implicites, sur le droit de se fier à la bonne volonté d'autrui. La confiance justifiée dans les promesses, observe encore Sumner-Maine, voilà l'idéal de toute société ; et l'établissement de contrats positifs traduisant cette prescription du droit rationnel est une des conquêtes les plus lentes d'une civilisation en progrès.

(1) J. Jaurès. *Revue de Paris*, 1er décembre 1898.

III

Telles sont, ébauchées, quelques-unes des raisons qui me font croire que la morale sociale ne se peut logiquement fonder que sur la morale individuelle. Mais j'ai dit que le principe de la morale individuelle doit être lui-même tel que, spontanément et nécessairement, il s'élargisse au point de devenir la base d'une morale sociale. Par delà l'individu, on ne peut l'oublier, il y a le groupe social et l'espèce entière ; dans la conception de la perfection morale individuelle, il faut donc, non seulement faire entrer l'idée de la société, de la patrie actuelle, mais encore, suivant les expressions de Kant, «avoir en vue la perspective d'une humanité future plus heureuse et meilleure ». L'œuvre de réformation individuelle doit être en même temps une œuvre de réformation sociale. Et c'est pourquoi je conclus avec Kant que le seul principe capable de fonder toute moralité et de satisfaire à l'indispensable condition que je viens d'indiquer, c'est le principe de la dignité humaine. C'est pourquoi je demeure pleinement et fermement convaincu que le véritable but de toute activité morale, le but prochain et éloigné de tout effort vers le mieux, le principe de toute éducation humaine, c'est le développement de la personnalité.

Mais ici se dresse une objection capitale : faire du développement de la personnalité la base de la moralité, la fin de l'éducation, n'est-ce pas isoler l'homme, l'enfermer en soi-même, dénouer les liens qui l'unissent à la collectivité, compromettre la vie sociale ? On l'a soutenu ; on a dit : « A mesure que toutes les autres croyances et toutes les autres pratiques prennent un caractère de moins en moins religieux, l'individu devient l'objet d'une sorte de

religion. Nous avons pour la dignité de la personne un culte qui, comme tout culte fort, a déjà ses superstitions. C'est donc bien, si l'on veut, une foi commune ; mais d'abord, elle n'est possible que par la ruine des autres, et, par conséquent, ne saurait produire les mêmes effets que cette multitude de croyances éteintes. Il n'y a pas compensation. De plus si elle est commune en tant qu'elle est partagée par la communauté, elle est individuelle par son objet. Si elle tourne toutes les volontés vers une même fin, cette fin n'est pas sociale. Elle a donc une situation tout à fait exceptionnelle dans la conscience collective. C'est bien de la société qu'elle tire tout ce qu'elle a de force, mais ce n'est pas à la société qu'elle nous rattache, c'est à nous-mêmes. Par conséquent elle ne constitue pas un lien social véritable. C'est pourquoi on a pu justement reprocher aux théoriciens qui ont fait de ce sentiment la base exclusive de leur doctrine morale, de dissoudre la société [1]. »

Contre de telles affirmations on ne saurait, à mon gré, s'élever avec trop de force. Quel est donc le fondement de la morale individuelle, telle que je vous proposais tout à l'heure de la concevoir ? Qu'est-ce au juste que développer sa personnalité, sinon vivre de la vie la plus pleine, en atteignant à la réalisation la plus complète de son être, en s'approchant le plus possible de l'idéal de sa propre nature ? Or vivre vraiment, c'est se créer soi-même, c'est se conquérir sur la fatalité des circonstances, du milieu, des passions ; c'est lutter contre la dispersion, la contradiction, la décomposition qu'introduisent en nous la variété mobile et capricieuse des désirs, la multiplicité éphémère des événements. La vie est une perpétuelle affirmation de soi ; elle est tendance à persévérer dans son être, ou

(1) **Durkheim.** *De la division du Travail social*, p. 187. (**F. Alcan, édit.**)

mieux à développer, à épanouir les virtualités de son être sous la loi d'une unité intérieure. Et quand à cet effort s'ajoute la réflexion, alors apparaissent tout ensemble la liberté et la moralité. Car l'être peut se poser comme dominant, maîtrisant les impulsions qui tendent à s'imposer à lui, comme soumettant la diversité de ses tendances, de ses instincts, des sollicitations plus ou moins impérieuses du dehors ou du dedans à la discipline d'une volonté qui se veut fidèle à elle-même. Vivre, c'est donc s'élever à la liberté. Et celui-là n'est pas véritablement libre, qui, s'abandonnant au gré des circonstances, n'est qu'une marionnette dont le hasard ou d'autres plus adroits conduisent les gestes. Celui-là ne vit pas et n'est pas libre qui reçoit passivement des convictions toutes faites, c'est-à-dire des convictions mortes, qui se fait le serviteur d'un parti ou d'une coterie, l'aveugle et fatal instrument d'une œuvre qu'il n'a pas voulue et comprise. Celui-là n'est pas libre qui ne relève pas de sa seule pensée et de sa seule conscience, qui demeure éternellement à la surface de soi-même, parce qu'il n'a pas de fond, parce qu'il ne sait pas rentrer en soi-même pour y retrouver et y recréer son être intime. Mais par contre, quiconque a entrepris cette œuvre s'élève du même coup à la vie morale ; car il ne saurait manquer de ressentir pour cette personnalité, à la dignité de laquelle il s'est élevé, pour cette liberté vivante et vitale, qui est sa conquête et sa récompense, un infini respect qui le met en garde contre toute déchéance, qui donne enfin à sa vie, à son effort, un sens, une portée, une inappréciable valeur.

La personnalité morale ainsi comprise, est-ce donc l'individualité égoïste ? N'en est-ce pas plutôt précisément le contraire ? Habituer l'homme à se traiter comme une « fin en soi », est-ce donc l'inviter à se prendre pour unique fin de son activité ? La personnalité, par cela même

qu'elle est conscience de ce que l'on est, de ce que l'on vaut, de ce que l'on doit, n'est-elle pas claire vision de sa solidarité avec le tout, de la place qu'on y occupe, du rôle qu'il y faut jouer ? Tandis que l'individualité est resserrement de l'être sur soi-même et consiste à se faire le centre vers lequel tout converge, la personnalité est épanouissement de l'être autour de soi et consiste à se faire le centre d'où tout rayonne. Réaliser en soi l'ordre et l'unité, substituer au jeu discordant, passager et fatal des impulsions, l'harmonie des tendances sous la domination d'une volonté qui se suspend à un principe permanent, c'est être nécessairement amené à vouloir hors de soi une harmonie et une unité de même nature. Le moi, en s'organisant, s'élargit, et cherche à embrasser la société, l'humanité, l'univers même. Pour être vraiment soi, il ne faut pas s'enfermer jalousement en soi-même ; se trouver, c'est se retrouver dans autrui et, par conséquent, c'est se donner. Se reconnaissant un éphémère exemplaire de cette humanité dont il a compris la valeur, l'individu s'unit de cœur et de vouloir à l'humanité tout entière ; c'est elle, non pas lui, qu'il aime et veut servir. Se concentrer, c'est donc vraiment se répandre, puisque c'est comprendre la personnalité telle qu'elle est en son essence, je veux dire comme l'indissoluble union de l'individu et de l'humanité. L'esprit de sacrifice fait aussi nécessairement partie de cette personnalité supérieure. Mais ce sacrifice a toute sa valeur, à la fois morale et sociale, précisément parce qu'il jaillit de cette conviction : l'homme est chose sacrée. Le respect de soi peut seul engendrer le respect d'autrui ; il est le principe de toute justice parfaite qui s'identifie avec toute charité vraie : à ce prix seulement la solidarité cesse d'être purement économique pour devenir pleinement morale et sociale.

IV

Le point de vue pratique coïncide exactement ici avec le point de vue théorique. Ce n'est point d'un mécanisme extérieur plus compliqué et plus savant, d'une rédistribution matérielle plus minutieuse des molécules sociales qu'il faut attendre le progrès. Du dehors on peut réaliser peut-être un équilibre des intérêts et des forces qui n'est pas sans utilité, mais qui ne peut que dissimuler sans les supprimer les oppositions, les contradictions, les conflits. Un système de règles restrictives est capable de réprimer les activités malfaisantes, mais non point de susciter une activité féconde et bienfaisante. « La vie sociale est une vie morale... Comme l'unité de la vie individuelle n'est que l'accord de vies multiples, toutes conspirant à l'expression d'une libre volonté qui les domine et les réfléchit, l'unité de la vie sociale ne peut sortir d'une contrainte extérieure ; elle n'a de réalité et de prix que si elle est union morale, accord spontané des individus, dans l'intelligence et la volonté d'un idéal qui, présent à la raison de tous, se réalise par leur libre assentiment et par leur libre initiative [1]. » Et c'est à la liberté même, à la liberté plus pleine et mieux entendue qu'il faut demander de corriger les abus d'un individualisme excessif, qui ne dérive que d'une imparfaite conception de la liberté même.

C'est seulement aussi en se plaçant à ce point de vue qu'on échappe à cette théorie, qui envisage le mouvement social « comme un enchaînement soumis à des lois qui, non seulement sont indépendantes de la volonté, de la

(1) G. Séailles, in *Revue Bleue*, 8 mai 1897.

conscience ou des desseins de l'homme, mais qui, au contraire, déterminent sa volonté, sa conscience, ses desseins[1]. » Doctrine singulièrement dangereuse, car quiconque n'est pas convaincu que l'intervention de l'activité humaine retarde ou précipite l'évolution sociale, la détourne de certaines voies et l'entraîne dans d'autres, se condamne à une contemplation qui, pour être douloureuse, n'en demeure pas moins stérile. Pour avoir le courage de tenter l'œuvre, il faut avoir cette foi préalable qu'elle dépend de nous et que chacun pour sa part est l'ouvrier de l'Avenir. Et c'est par le dedans que l'œuvre se doit commencer. On vous le disait ici-même, trop récemment que pour vous l'ayez pu oublier, trop éloquemment pour que je le redise, le moyen le plus court et le plus sûr, l'unique moyen de toute réformation sociale, c'est le souci constant et résolu de réformation personnelle.

La source de la moralité sociale, c'est donc la moralité individuelle ; la source de la vie, selon l'expression stoïcienne, c'est la disposition du vouloir, c'est le trésor d'idées et de sentiments que seule consolide, épure et sublimise la réflexion intime. Le sage, j'en demeure persuadé, n'est pas celui qui s'enferme, — fût-ce par hauteur d'âme, — dans un isolement résigné ou superbe. Je sais les vertus de l'action extérieure et combien il serait imprudent d'en paraître ignorer la nécessité, rabaisser la valeur. Mais ce n'est pas pour tarir la source de l'action, c'est pour l'aviver et la purifier qu'il faut conseiller à l'homme de s'intérioriser. Ne croyons pas que le meilleur moyen de développer la religion de l'humanité ce soit de négliger le culte de l'âme. Soyons certains que la société ne peut se fonder sur les ruines de la vie intérieure ; que le citoyen parfait, non pas de la cité divine, mais de

(1) Extrait du *Messager Européen*, *in* Postface de la 2e édit. du *Capital*.

la cité humaine, c'est celui qui, dans la plus profonde intimité de soi se réserve une sorte d'inviolable asile, où, au sortir des agitations du dehors, il rentre pour méditer, non sur la mort, mais sur la vie même, pour chercher la paix, la lumière et le courage, pour se retrouver face à face avec sa propre conscience, pour restaurer dans sa primitive pureté l'image de l'idéal qu'a pu ternir la poussière que soulève toujours le choc des passions et des intérêts, pour y puiser des forces nouvelles à mettre au service de la société même.

XIV

LA MORALE DES GRECS
ET LA CRISE MORALE CONTEMPORAINE

Par Lionel DAURIAC
Professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Montpellier
(24 mars 1899)

Messieurs,

L'entretien de ce soir est le dernier de la série. Il eût été curieux d'en marquer le caractère commun, d'en dégager l'esprit général. On a bien voulu reconnaître, paraît-il, que nous avions tous fait preuve d'un même respect pour la science de la morale, et l'on nous a su gré d'avoir écarté de nos programmes toute apologie compromettante. Nul ne s'est rencontré parmi nous pour remettre en honneur les dogmes d'Antisthène ou d'Epicure; et puisque, d'ordinaire, on ne se bat qu'entre vivants, personne n'a pris la peine de les combattre. L'omission est du meilleur augure.

Mais cette omission n'est point la seule. Il en est une autre, et des plus significatives, et elle a pour objet ce que l'on appelle, depuis Kant, les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. Personne n'a jugé à propos de les discuter ici. Or, dans les chaires de nos Universités françaises, quiconque traite de la morale s'attache à peu près exclusivement aux idées de loi pratique, d'obligation, de sanction. Une fois au terme des analyses métaphysiques,

on redoute d'aller plus avant. Qu'y a-t-il au delà de ces recherches? Il y a la morale, ni plus ni moins, toute la morale.

Est-ce là ce que nous pensons tous? Je n'oserais l'affirmer. Nous avons agi comme si nous le pensions. Et c'est là l'essentiel. Et c'est là le fait nouveau sur lequel il m'a plu d'éveiller votre attention tout d'abord.

Hé bien! ce « fait nouveau » n'est peut-être qu'un fait renouvelé, un de ces recommencements tels qu'on en rencontre à travers l'histoire?

L'histoire nous apprend que l'idée d'une révélation divine des lois morales n'eut point cours chez tous les peuples de l'antiquité. La morale des Hébreux tomba du ciel sur le sommet du Sinaï dans un fracas que la tradition nous dit effroyable. La morale des Grecs, elle, n'eut pas à descendre de si haut. Cette morale, tout ce qu'il y a de plus à hauteur d'homme, s'est dégagée des nécessités empiriques et sociales et il semble bien que pour la traduire en preceptes, on n'ait pas cru devoir la dériver préalablement d'aucune source transcendante. La morale, chez les Grecs, fut en quelque sorte « physique » avant d'être « métaphysique »; elle s'appropria la formule *primo vivere, postremo philosophari;* et c'est seulement après avoir vécu qu'elle annexa ses problèmes à ceux du philosophe. Et sa philosophie se constitua sans faire aucunement appel aux idées d'obligation ni de sanction. Voilà ce que je me propose de vous rappeler ce soir, en vous résumant les traits les plus accentués de cette morale grecque, ceux qui se devinent au premier aspect, ceux qu'on peut découvrir en regardant à distance.

Ce n'est pas, ce ne peut être à un travail d'historien que je vous ai conviés. L'historien regarde de près et relève tout ce qu'il constate, sans négliger les petits faits. Mais l'historien écrit pour raconter et pour savoir. Notre dessein

est un peu différent. Si nous voulons savoir, c'est en vue d'en faire notre profit, et le plus immédiatement possible. Or, quand il se glisserait quelque omission dans la revue que nous allons entreprendre, l'essentiel, quand même, ne serait-il pas atteint? Ce que nous voulons savoir, c'est le trait ou l'ensemble des traits dominants de la morale grecque, non telle qu'elle s'apparaissait à elle-même, mais telle qu'elle apparaît à nous. Et c'est là ce qui importe, puisque notre but n'est en rien spéculatif, puisque, ce qui nous occupe, c'est la question de savoir dans quelle mesure la morale contemporaine peut s'incorporer des éléments empruntés à la morale ancienne et se les incorporer pour se rajeunir. On a pu espérer renouveler l'art au contact de l'art hellénique et cette espérance, tant s'en faut, n'a point été jugée partout déraisonnable. Si l'on peut comparer les produits de l'activité humaine à un organisme, on est autorisé à penser que, pendant qu'un organisme s'use, il est certains de ses éléments dont la vitalité persiste alors que l'organisme s'est dissous. Et pour que leur vitalité s'atteste, il suffit de les transplanter, de les greffer sur des organismes plus jeunes. Et donc ne souhaitons pas d'être sitôt délivrés des Grecs.

I

N'est-il pas évident, tout d'abord, que Zénon et les stoïciens, qu'Epicure, et avant Epicure, Aristote, se sont passés de l'immortalité personnelle? Insister sur ce point serait superflu, mais alors que leurs opinions seraient restées indécises, alors même que chez les stoïciens et les péripatéticiens la survivance de la personne n'eût fait l'objet d'aucun doute, on exagérerait à conclure qu'ils admettaient ce qu'on appelle le droit de l'honnête homme au bonheur, le droit du sage au bonheur.

Ils proclament le sage heureux et ils le proclament assez haut pour s'étourdir, tant la possession du bien leur paraît inséparable de celle du bonheur. Comment donc songeraient-ils à l'investir d'un droit? Toute affirmation d'un droit implique la contingence du fait consacrant ce droit; pour savoir que j'ai droit à une chose, il est indispensable que cette chose puisse m'être refusée. Rappelons cette banalité et pressons-nous de conclure : le droit au bonheur, ni Zénon, ni Épicure, ni Aristote n'ont disserté longuement pour savoir si nous devions en être ou n'en être pas investis. A leurs yeux, bonheur égalait sagesse, et réciproquement, on était heureux parce que l'on était sage et le *parce que*, ici, a le même sens que la conjonction *ergo* dans la célèbre formule cartésienne : *cogito, ergo sum*. Lorsque les stoïciens répétaient que la vertu est à elle-même sa propre récompense, ils admettaient implicitement que la vertu, à elle seule, constituait le souverain bien, et que le souverain bien est de ce monde. Cette superbe diabolique, dont s'effraie l'auteur des *Pensées*, nous la trouvons non pas seulement chez les stoïciens, mais encore chez les épicuriens et les péripatéticiens. Chez les premiers elle s'affiche avec ostentation, chez les autres elle reste transparente : chez tous l'illusion fondamentale est la même. Le sage ne peut pas ne pas être heureux. Et la raison c'est qu'il est sage et qu'être sage c'est être heureux. Le mot *bien* dans la langue latine et dans la langue grecque nous semble équivoque : s'agit-il de ce qui est bon sans épithète, c'est-à-dire de ce qui satisfait le penchant ou de ce qui est moralement bon, c'est-à-dire de ce qui satisfait la raison? Nous sommes embarrassés de le dire et un Grec l'eût été bien plus que nous encore, car il n'eût rien compris à la distinction : il n'eût point cherché la sanction du bien en dehors du bien lui-même, attendu qu'il en estimait la

possession d'un prix assez grand pour juger toute autre récompense superflue. La supposition d'un sage accablé par la mauvaise fortune nous est familière entre toutes : un Grec, j'entends un philosophe grec, ne l'eût point admise.

Aussi ceux des Grecs philosophes qui croient à la vie future appuient leur croyance sur des raisons métaphysiques. Les preuves de l'immortalité de l'âme empruntées aux *Dialogues* sont en grande majorité déduites de la nature de cette âme et des semences d'éternité qu'elle contient. Sans doute, il est aussi question des erreurs de la justice sociale et de la nécessité qu'elles soient réparées : et si l'on se souvient du mythe du *Gorgias*, le philosophe exige l'expiation dans un monde futur d'un bonheur terrestre injustement mérité. Ici, semble-t-il, entre Platon et Kant la distance est courte puisque la vie future nous est présentée comme une sanction nécessaire. Il reste vrai pourtant que l'expiation entendue à la façon moderne ne se trouve nulle part ni chez Socrate ni dans les philosophies qui succédèrent au socratisme. La théorie platonicienne de la pénalité est restée célèbre, et si elle ne portait le trouble dans les opinions généralement admises sur les fondements du droit de punir, les interprètes français du platonisme auraient compris que l'injustice de l'homme étant involontaire, la punition peut servir à le rendre meilleur, non à le faire expier, puisque à proprement parler il n'y a pas de faute. A vrai dire, la peine prononcée contre le coupable est bien plus de l'ordre des sanctions esthétiques que de l'ordre des sanctions morales : une œuvre d'art est manquée, l'artiste se condamne à la refaire et en cela il se punit. Mais qu'il y a loin de cette punition d'une faute contre le goût à la punition d'une faute contre le devoir ! Dans le premier cas, la punition vaut par ses résultats certains ou probables : dans le second, elle vaut indépendamment de ces résultats mêmes. Or, entre les fautes contre le goût et les fautes contre la morale, Platon distinguait selon l'espèce, non selon le genre. Le terme sanction ne recevait point dans sa langue le sens qu'il a reçu dans la nôtre. Et sa théorie de la sanction dite religieuse est parallèle à sa théorie de la sanction morale : il faut que l'âme soit purifiée si elle s'est souillée pendant son séjour sur terre, et il le faut d'autant plus qu'elle ne peut pas mourir; une nécessité métaphysique invisible la rend immortelle. Voilà ce que les interprètes de la philosophie de Platon n'ont pas manqué d'apercevoir ; mais ils n'en ont peut-être pas marqué l'importance. Il leur a échappé qu'une preuve de l'immortalité de l'âme, fondée sur la nécessité d'une sanction, perdait toute valeur du moment où elle avait besoin d'être appuyée sur des preuves antérieures. Si l'âme est par essence immortelle, il n'y a plus à prouver qu'elle doit l'être, et la nécessité morale invoquée en faveur de sa survivance au corps devient une raison superflue.

Que l'âme fût par essence immortelle, Platon l'avait appris des pythagoriciens, non de Socrate. N'oublions pas l'*Apologie*. Et dans l'*Apologie*, souvenons-nous du passage célèbre, où Socrate ne recule pas devant l'hypothèse d'une extinction absolue de la conscience après la mort. On alléguera peut-être qu'il songe moins, en cet endroit du discours, à exposer ses vues propres qu'à justifier, par toutes raisons possibles, y compris celles que d'autres pourraient admettre, les motifs en vertu desquels le sage n'a pas à craindre de mourir. Mais Socrate n'a pas de doutes; il ignore ce que les Dieux lui réservent, il sait seulement qu'ils sont justes et bons. Tenons-nous-en donc au texte, tâchons de nous défaire de l'habitude souvent déplorable de lire entre les lignes, et accoutumons-

nous à penser, qu'au moment de payer du plus grand prix que l'on puisse demander à un homme, une vie toute de sagesse et de piété (et il convient ici d'ajouter de piété civique), Socrate a entrevu sans effroi ni sans révolte de conscience, la possibilité d'une mort sans lendemain. Nous voici donc bien près de reconnaître que la morale socratique est une morale dépourvue de sanction. Et il en est ainsi de la morale des philosophes postérieurs au socratisme.

II

De même que cette morale est « sans sanction », elle est aussi « sans obligation ».

Restons en présence de Socrate, et rappelons-nous que tous les philosophes grecs qui ont traité de la morale ont salué en lui leur maître, à commencer par Aristippe, à continuer par Epicure. Socrate croyait au bonheur inséparable de la vie vertueuse. En outre, Socrate ne croyait pas au péché. — Dans une allocution prononcée en Bretagne, il n'y a pas très longtemps, par le plus illustre Breton de notre fin de siècle, Renan confessait son scepticisme à l'endroit du péché. « Le péché? je crois bien que je le supprime. » Plus de vingt siècles auparavant, Socrate enseignait une doctrine, de laquelle, par voie de conséquence, le péché se trouvait exclu. Il faudrait bien se garder de pousser plus loin la comparaison entre deux esprits dissemblables, et c'est presque un sacrilège que ce rapprochement entre deux philosophes, dont l'un maudirait la philosophie s'il n'excellait à la couvrir de louanges équivoques, dont l'autre comprit si bien la dignité de la pensée que la postérité, ratifiant la sentence d'Apollon Pythien, n'a cessé de voir en Socrate le sage par excellence. Certains mêmes n'ont pas craint de l'égaler à Jésus. Il n'en reste pas moins,

toutefois, que l'inspiration presque divine à laquelle nous devons la morale de Socrate ne descend pas des mêmes sources que le *Sermon sur la Montagne*. De plus, et ici on ne saurait trop insister, cet amour dont Jésus donne d'inoubliables marques et qui a le pécheur pour objet dérive d'un besoin de rédemption que le Calvaire seul assouvira : l'indulgence dont Socrate fait preuve envers les déshérités de la morale provient d'un sentiment tout autre. C'est parce que Jésus croit au péché, à la force souvent irrésistible de la tentation, qu'il vient en aide au pécheur : mais lorsque Socrate accueille avec une ironie bienveillante les confessions d'un coupable, c'est qu'il ne croit pas à la faute, et son sourire est peut-être un signe d'incrédulité. Amoureux de la beauté et de la vertu, partout où il les rencontre, ce lui serait un sujet d'étonnement de rencontrer la seconde où la première n'est pas. Il ignore ces haines vigoureuses sous le poids desquelles l'âme du méchant retombe affaissée sur elle-même, attestant par son silence qu'elle paye une juste rançon. Cette rançon, chrétiens et kantiens la réclament : Socrate, lui, se garderait bien de l'exiger, car les idées de mérite et de démérite restent en dehors de sa doctrine. On sait assez qu'il mettait en doute la réalité du mal librement voulu.

Figurons-nous donc Socrate devenu notre contemporain, sorti, ou de ce lieu de délices dont il se jugeait par l'excellence de sa vie terrestre avoir éventuellement gagné le séjour, ou de ce sommeil sans rêve, qu'il préférait au sort du Grand Roi. Le voilà se promenant sur nos places publiques, s'arrêtant devant un étalage de libraire et feuilletant des livres comme ceux de Maudsley, de Lombroso, de Garofalo sur « l'homme criminel ». Qu'en penserait-il? que ces philosophes sont presque aussi dangereux que les misérables qu'ils semblent avoir

juré de réhabiliter? Certes, au temps où nous sommes, il ne manque ni de magistrats ni même de professeurs de droit criminel pour soutenir cette thèse assurément très conservatrice. Socrate, croyons-le bien, la jugerait réactionnaire : il raillerait l'effroi que ces doctrines nous causent, et, songeant aux souvenirs de son enseignement public de l'Agora, il penserait à part lui : « Que de précautions ces savants-là prennent pour faire accepter comme vrai ce que, de mon temps, les sophistes seuls jugeaient plaisant de révoquer en doute ! » La conception du criminel malade a devancé de plusieurs siècles celle du méchant responsable qui depuis l'avènement du christianisme n'a pas encore cessé de gouverner l'opinion.

Ainsi la morale de Socrate est une morale sans obligation, on irait presque jusqu'à dire une morale sans devoir, si, même dans notre langue, le mot devoir signifiait partout et toujours règle impérative. Et Platon ne fait que reproduire les leçons de son maître lorsque, dans le *Second Hippias*, il abandonne au sophiste le soin de défendre ce que nous appellerions, nous, la thèse du sens commun. Voici deux hommes qui parlent contre la vérité ; l'un sait qu'il ment, car il connaît la vérité qu'il cache ; l'autre croit dire vrai. Lequel des deux est préférable à l'autre? Le menteur involontaire, dirons-nous avec Hippias, puisqu'au fond, ne sachant pas qu'il défend l'erreur, il ne fait point de mensonge. Socrate est d'un autre avis : c'est le vrai menteur qu'il préfère, car celui-là connaît la vérité. Et d'ailleurs ce n'est là qu'une préférence éventuelle, et qu'il sait bien n'avoir jamais occasion de manifester, car l'hypothèse d'un mensonge et plus généralement d'un mal sciemment et librement accompli heurte de front sa philosophie.

Absente des doctrines de Socrate et de Platon, l'obligation morale va du moins trouver place dans la doctrine

d'Aristote, le seul des philosophes grecs qui ait su comprendre et définir le libre arbitre ? L'expression δεῖ, *il faut*, revient incessamment sous la plume du rédacteur de la *Morale de Nicomaque*, et il l'a vraisemblablement recueillie de la bouche d'Aristote lui-même ; de plus, ce verbe est accompagné de ces mots qui enveloppent tout un commentaire : « ὣς καλόν, parce que c'est beauté » et le καλόν s'oppose à l'ἀναγκαῖον. Le beau qui est, dans la langue du Stagyrite, synonyme de bien, exige, pour passer de la puissance à l'acte, que la beauté, son essence, soit l'unique motif de sa réalisation, et non je ne sais quelle contrainte ou nécessité externe, ἀνάγκη, dont la force nécessitante exclurait toute vraie moralité. Nous voici donc, semble-t-il, bien loin de Socrate et bien près de Kant. Pas si près qu'il semble ; et je le dis en m'appuyant sur l'autorité du dernier interprète français de la morale aristotélique, M. Ollé-Laprune, fervent admirateur du génie grec, mais dont l'admiration, tant s'en faut, n'est pas celle d'un disciple. M. Ollé-Laprune paraît avoir finement marqué le point jusqu'où l'aristotélisme s'avance dans l'orientation du kantisme, mais qu'il ne saura, ni ne voudra dépasser. « C'est le beau, nous dit-il, qu'Aristote considère le plus volontiers dans l'action morale. Il sait que cette beauté fait faire des choses qui coûtent beaucoup, et que la volonté, acceptant le sacrifice, endure pour l'amour du beau ce qu'on aimerait mieux ne pas avoir à subir : il démêle par une pénétrante et délicate analyse ce mélange de consentement et de regret, de ferme vouloir et d'involontaire souffrance. Mais il ne se demande pas ce qu'est l'*obligation*, ce qu'est le *devoir*, et le mot même qu'il emploie quand il envisage parfois les choses morales par ce côté, le mot δεῖ n'a pas chez lui un sens très précis. Ce qu'il faut faire, c'est ce qu'on *doit* faire, assurément, mais c'est aussi ce qu'il *convient* de faire, à

peu près comme en français lorsque nous disons : Voilà un homme *comme il faut*, ou, voilà une chose très bien faite, c'est tout à fait *comme il faut*, ou encore nous *devons* agir ainsi, non pas précisément par un motif proprement moral, mais par un motif quelconque. » (Ollé-Laprune. *Essai sur la morale d'Aristote*, p. 83, Paris, Eugène Belin, 1881.)

Un autre philosophe, jugeant le travail de M. Ollé-Laprune, lui reproche néanmoins d'avoir fait effort pour transformer l'aristotélisme en un presque christianisme. « La conscience morale, écrit M. Darlu, est collective avant de devenir individuelle. Nous retenons nous-mêmes ces expressions populaires où reluit la pensée des anciens temps et nous disons avec Aristote : Il est honteux de mentir; il est beau de mourir pour la patrie. Et cependant l'opposition prolongée de Dieu et de César, la séparation de l'ordre spirituel et de l'ordre temporel, en déchirant notre vie, a donné pour nous aux choses morales une intimité que les Grecs n'ont jamais connue. Ils n'ont pas connu ce que nous appelons le devoir, la responsabilité, la conscience morale ; ils n'ont senti le besoin d'aucun des mots qui se rapportent à la moralité du sujet. La moralité a pour eux un caractère social ».

Ainsi l'on peut contester que même la morale d'Aristote se soit nettement élevée au-dessus de l'utilitarisme. Qu'attendrions-nous donc, maintenant, pour céder devant ce qui est l'évidence même, et pour refuser à la morale de Nicomaque ce caractère d'obligation, d'autonomie dont nous avons pris l'habitude de croire la vraie moralité inséparable ?

Laissons de côté la secte d'Epicure qui ne négligea rien pour assurer le triomphe de la morale hétéronome, car c'est dans la satisfaction des penchants corporels que le véritable épicurisme consiste; et si Epicure a laissé de

mémorables exemples d'une sagesse que n'eût point désavouée Socrate, ses disciples furent plus conséquents que leur maître. Arrivons donc au stoïcisme. Ici le décor change, et les attitudes forment un tel contraste avec celles de l'épicurien et du péripatéticien, que, si l'on ne continuait de s'exprimer en grec, on se croirait hors de la Grèce. Pour l'historien de la philosophie, le stoïcisme s'appelle Zénon, Cléanthe, Chrysippe, du nom de ses fondateurs. Pour l'homme du monde, le stoïcisme s'appelle Brutus ou Caton d'Utique, il porte des noms romains. Rome est la patrie d'adoption de la philosophie stoïcienne; et quand la doctrine du Portique a commencé de naître, depuis longtemps non point peut-être l'esprit grec, mais l'âme du peuple grec a cessé de vivre. L'idée d'effort, de tension, autour de laquelle le stoïcisme gravite, n'a rien de grec, car la sublimité seule en fait le prix. Et si les Grecs de la grande époque avaient connu la distinction kantienne du beau et du sublime, nul doute qu'il n'eussent laissé le sublime au seuil de l'esthétique. La nécessité de l'effort n'est-elle pas le signe de l'imperfection? Et l'imperfection n'est-elle pas une forme atténuée mais transparente du mal ? Le stoïcisme consacrait donc la banqueroute de l'optimisme... Je me trompe, il l'eût consacrée en allant jusqu'au bout de ses propres principes; mais l'esprit grec qui commençait de mourir inspirait d'un souffle intermittent les chefs de l'école. Et c'est grâce à ses intermittences que le stoïcisme dut de garder, devant l'histoire, l'aspect d'un effort, pour renouveler la science morale, aussi impuissant que vigoureux. Les stoïciens ont été tout près de découvrir la loi morale et sa forme impérative ; ils ont été tout près de comprendre que la vraie moralité réside non hors de nous, mais en nous; ils ont deviné Kant, et notre imagination, grâce à laquelle nous prolongeons les lignes du système au delà du

point où l'on cesse d'en apercevoir les traces visibles, nous fait croire qu'ils l'ont devancé. L'illusion a son excuse. Car, si l'on veut à tout prix chercher à Kant des précurseurs dans l'antiquité grecque, ces précurseurs ne peuvent être que les stoïciens. Le ton des deux doctrines est le même, si l'on peut dire; et, pour continuer la métaphore, la morale du Portique et la morale de Kant sont montées au même diapason. De part et d'autre mêmes attitudes ; et si l'on veut bien nous accorder que toute doctrine de morale implique à tout le moins l'équivalent d'un culte intérieur, chez les stoïciens et chez Kant les analogies de ce culte intérieur ne sont pas à mettre en doute. Il semble que de part et d'autre la pensée de la vertu fasse résonner les mêmes harmonies religieuses.

Mais la ressemblance des cultes n'implique pas nécessairement celle des dogmes et — pour nous servir des mots d'une langue toute nouvelle — des émotions de même intensité et de même qualité peuvent correspondre à des sources d'excitation différente. Or, les dogmes de la morale stoïcienne sont restés en grande partie ceux de Socrate : ils veulent que le bien reste le bonheur, que la vertu s'accomplisse en nous par l'effet d'un déterminisme moral, et ce déterminisme moral n'est d'après eux qu'une face de déterminisme physique auquel ils ne peuvent souffrir d'exception ; ils veulent encore que le bonheur soit le bien suprême, et, cependant, qu'il continue de nous être accessible, ils veulent enfin que l'univers dans ses moindres parties soit pénétré d'optimisme. Ces dogmes forment avec les caractères de ceux qui les propagent un étrange contraste. Certes c'est un phénomène à peu près unique dans l'histoire des doctrines morales que ce contraste perpétuel, que cette dissonance d'un effet puissant et douloureux, qui se continue durant la longue survivance du stoïcisme, que ce désaccord irréparable entre

le culte et les croyances. Ces assurances de bonheur et de bonheur complet, de joie imperturbable, conviennent-elles à ces visages presque de marbre, à ces bouches presque muettes et qui ne s'ouvrent que pour faire entendre des exhortations au renoncement et à l'impassibilité ?

Mais ces visages impassibles et ces bouches silencieuses sont pour nous le symptôme d'un état d'âme qui est tout le contraire du contentement absolu et de la pleine joie de vivre. L'optimisme s'étale dans les écrits, mais le pessimisme a fait invasion dans les âmes, et pour se reconnaître il ne lui manque qu'un nom et une formule.

La morale grecque n'a point survécu à ceux dont elle fut la morale. Et la raison c'est que la morale fut comprise par les Grecs d'une façon toute concrète, comme une adaptation à un milieu, aux conditions définies d'existence, bref, comme une méditation de la vie. Dès que ces conditions cessèrent, dès que l'âme grecque eut cessé de vivre, sa morale perdit toute raison d'être. Et c'est pourquoi les préoccupations d'ordre social firent place aux préoccupations non pas égoïstes mais individuelles. J'en atteste la distance, et elle est considérable, qui sépare un livre tel que le *De Officiis* des *Lettres à Lucilius*. Aux yeux de Cicéron tous les devoirs sont des devoirs de citoyen : aux yeux de Sénèque la morale devient le culte du moi. L'homme ne doit se préoccuper que d'une chose, de ressembler le plus possible à Dieu. Il n'y a plus de patrie, il n'y a plus d'État, il n'y a plus d'idéal national ou politique, reste donc qu'il y ait un idéal humain. Mais, du point de vue auquel entendait se maintenir un sage animé du véritable esprit de la Grèce, cet idéal pouvait-il être autre chose qu'un pis-aller?

III

Nous venons d'essayer de dire ce que fut, ou plutôt, ce que ne fut point la morale des philosophes de la Grèce ancienne. Cette morale a pu s'établir en dehors des idées de sanction, d'obligation, et même, la preuve s'en donnerait facilement, de libre arbitre. Elle a pu se développer sans ces points d'appui dont l'usage a prévalu de démontrer, qu'à leur défaut, toute morale croule. Et la démonstration même est souvent inutile. Le sens commun s'en passe. Il est admis qu'en l'absence de toute loi morale l'homme perdrait tout motif de résister à ses penchants immédiats. Les Grecs en jugeaient autrement. C'est qu'ils croyaient à la possibilité de la vie heureuse et qu'une loi leur semblait inutile pour contraindre l'homme à suivre sa nature.

Nous autres, modernes, nous dirions plus volontiers de la morale qu'elle nous enseigne à vivre contrairement à la nature. C'est peut-être une erreur que de l'envisager ainsi. Et pour le cas où il y aurait erreur, le souvenir des leçons d'un Socrate ou la lecture attentive des rédactions d'un Nicomaque ou d'un Eudème aideraient nos yeux à se dessiller.

On n'exagère point quand on parle d'une crise actuelle de la morale. Cette crise est due à des causes multiples : les historiens de l'avenir s'emploieront à les dégager. Pour l'instant il nous paraît que les deux causes principales de la crise sont, d'une part, le succès croissant des doctrines évolutionnistes, de l'autre l'impossibilité, elle aussi croissante, d'appuyer la morale sur un dogme ou métaphysique ou religieux. A ces deux causes s'en ajoute une troisième : la conscience de plus en plus nette de l'impossibilité en question, d'une part, et, de l'autre, l'incapacité de s'y résigner.

Kant, on le sait, a posé le devoir comme « un fait de raison » ; c'est assez dire, et la plupart des bons esprits commencent à s'en rendre compte, qu'il l'a posé par un véritable coup d'État de la conscience. Il n'a pas reculé devant l'affirmation gratuite.

Son dessein paraît avoir été de mettre l'homme en présence d'une loi aussi évidente qu'inflexible, de fonder la morale sur une sorte de constatation métaphysique qui, prise en elle-même, est tout ce qu'il y a de plus contradictoire.

Reste dès lors à chercher d'autres preuves à la loi morale. Mais quand on veut obtenir une preuve de ce genre, sait-on bien ce que l'on exige et que cela aussi est contradictoire ?

De deux choses l'une : 1° ou cette loi est réelle et alors elle s'incarne dans nos actes, elle a son signe visible, elle marque de son empreinte les mouvements extérieurs qui consacrent son autorité : en ce cas il en est de la loi morale comme des lois physiques et la notion de la loi morale disparaît.

2° Ou cette loi peut, comme le soutenait Kant, ne jamais être obéie sans jamais cesser d'être. Où est l'homme de parfaite bonne volonté ? Où et quand a-t-il paru sur notre planète? Une seule fois peut-être, et précisément c'est une question de savoir si cet homme ne fut qu'un homme. Je ne dis point que la question soit raisonnable ou même plausible. Je dis que la question s'est posée, et que le jour où elle ne sera plus posée est encore loin de nous.

Hé bien ! attachons-nous à cet aveu de Kant et demandons-nous ce que devient la prétendue réalité de la loi morale. Qu'est-ce qu'une loi qui pourrait subsister sans être jamais obéie ? Qu'est-ce qu'une loi dont la légitimité serait indépendante du nombre de ses clients ?

Et alors l'idée de Dieu se présente et l'idée de la loi

morale ne tarde pas à rentrer dans celle de la loi divine. Et la dialectique morale, ainsi que l'on pourrait dire, a vite rejoint la dialectique religieuse : la morale autonome de Kant a dépouillé son autonomie.

Et voilà la morale adossée à une métaphysique, et la nécessité s'impose, pour que le devoir soit, de démontrer que Dieu est ; c'est assez ce que l'on sait ou l'on croit savoir impossible. Et le progrès des doctrines évolutionnistes accentue de jour en jour cette impossibilité.

Là nous paraît être l'origine de cette « détresse morale » sur laquelle on s'interroge si souvent avec inquiétude. Et l'on s'interroge le plus souvent sans répondre. On pressent que ce besoin pour affirmer le devoir de sentir quelqu'un derrière soi n'est point le propre d'âmes courageuses. En effet, ne pas comprendre que la moralité puisse être, dans le cas où Dieu ne serait point, c'est véritablement faire injure à Dieu dans le cas où Dieu serait, c'est obéir au gendarme parce qu'il porte des armes et non parce qu'il représente la loi. C'est encore faire reposer la foi sur l'espérance au lieu que ce soit l'espérance qui repose sur la foi.

Et l'on aperçoit aisément le caractère de cette crise, qui est à bien des égards une crise de paresse et d'égoïsme : crise de paresse : on se lasse de faire effort ; crise d'égoïsme : on consentirait peut-être à faire effort si l'on était sûr d'être rémunéré. J'entends bien ce qu'on me réplique et que je me méprends sur ce que l'on souhaite. Vous dites « rémunérateur » : ce n'est pas exact. On souhaite un témoin. Est-ce bien sûr? Et puis on souhaite que ce témoin ne manque ni de sincérité ni de véracité. Or quelle serait la garantie de sa véracité, sinon précisément sa qualité de rémunérateur? Mais nous prenons mal le problème. Mais ce que nous disons des garanties réclamées en faveur de l'existence

d'une loi impérative dénote une analyse incomplète, et par la même insuffisamment pénétrante. Dire : « Il est une loi morale impérative, catégorique », revient à dire : « L'homme se sent obligé. C'est là un fait, non pas de raison ni de métaphysique, mais d'observation interne et de psychologie. » Est-ce bien là un fait d'observation interne et qui ne risque d'être tenu en échec par aucun autre fait, lui aussi, d'observation intérieure ? Et si la loi morale a dû attendre près de quarante siècles de civilisation pour se faire reconnaître, comment la proclamer évidente lorsqu'il est manifeste que les Grecs ne l'ont pas connue ?

On alléguera ce qui est dit par Platon des lois non écrites, on citera Cicéron et on s'exaltera en présence d'une page retentissante d'un plaidoyer célèbre. Oui, Cicéron parle des lois qui sont les mêmes à Athènes et à Rome. Et même il en parle au singulier. Et c'est pour cette raison qu'il a tout l'air de devancer Kant. En réalité, il ne devance personne. Il constate simplement la nécessité du lien social, et, pour que ce lien subsiste, du respect des droits naturels. La loi qu'il salue en termes magnifiques n'est point la loi formelle de Kant. C'est une loi universelle dans sa matière, et ce n'est rien de plus.

Donc il s'agit de savoir ce que vaut la doctrine de Kant. Elle peut être d'un prix supérieur à toutes les autres doctrines de morale si l'on veut la considérer comme un idéal, comme un modèle d'attitude intérieure à la portée du plus humble comme du plus richement doté parmi les hommes. Quant à nous la présenter comme révélatrice d'un ordre réel et supranaturel tout ensemble, d'un ordre étranger au monde de l'espace et du temps, mais supérieur à ce monde, c'est là une tentative dont il serait peut-être prudent de désespérer désormais.

S'il entrait dans notre sujet de discuter la signification profonde de la morale kantienne, il serait intéressant de

morale ne tarde pas à rentrer dans celle de la loi divine. Et la dialectique morale, ainsi que l'on pourrait dire, a vite rejoint la dialectique religieuse : la morale autonome de Kant a dépouillé son autonomie.

Et voilà la morale adossée à une métaphysique, et la nécessité s'impose, pour que le devoir soit, de démontrer que Dieu est ; c'est assez ce que l'on sait ou l'on croit savoir impossible. Et le progrès des doctrines évolutionnistes accentue de jour en jour cette impossibilité.

Là nous paraît être l'origine de cette « détresse morale » sur laquelle on s'interroge si souvent avec inquiétude. Et l'on s'interroge le plus souvent sans répondre. On pressent que ce besoin pour affirmer le devoir de sentir quelqu'un derrière soi n'est point le propre d'âmes courageuses. En effet, ne pas comprendre que la moralité puisse être, dans le cas où Dieu ne serait point, c'est véritablement faire injure à Dieu dans le cas où Dieu serait, c'est obéir au gendarme parce qu'il porte des armes et non parce qu'il représente la loi. C'est encore faire reposer la foi sur l'espérance au lieu que ce soit l'espérance qui repose sur la foi.

Et l'on aperçoit aisément le caractère de cette crise, qui est à bien des égards une crise de paresse et d'égoïsme : crise de paresse : on se lasse de faire effort ; crise d'égoïsme : on consentirait peut-être à faire effort si l'on était sûr d'être rémunéré. J'entends bien ce qu'on me réplique et que je me méprends sur ce que l'on souhaite. Vous dites « rémunérateur » : ce n'est pas exact. On souhaite un témoin. Est-ce bien sûr? Et puis on souhaite que ce témoin ne manque ni de sincérité ni de véracité. Or quelle serait la garantie de sa véracité, sinon précisément sa qualité de rémunérateur? Mais nous prenons mal le problème. Mais ce que nous disons des garanties réclamées en faveur de l'existence

d'une loi impérative dénote une analyse incomplète, et par la même insuffisamment pénétrante. Dire : « Il est une loi morale impérative, catégorique », revient à dire : « L'homme se sent obligé. C'est là un fait, non pas de raison ni de métaphysique, mais d'observation interne et de psychologie. » Est-ce bien là un fait d'observation interne et qui ne risque d'être tenu en échec par aucun autre fait, lui aussi, d'observation intérieure? Et si la loi morale a dû attendre près de quarante siècles de civilisation pour se faire reconnaître, comment la proclamer évidente lorsqu'il est manifeste que les Grecs ne l'ont pas connue?

On alléguera ce qui est dit par Platon des lois non écrites, on citera Cicéron et on s'exaltera en présence d'une page retentissante d'un plaidoyer célèbre. Oui, Cicéron parle des lois qui sont les mêmes à Athènes et à Rome. Et même il en parle au singulier. Et c'est pour cette raison qu'il a tout l'air de devancer Kant. En réalité, il ne devance personne. Il constate simplement la nécessité du lien social, et, pour que ce lien subsiste, du respect des droits naturels. La loi qu'il salue en termes magnifiques n'est point la loi formelle de Kant. C'est une loi universelle dans sa matière, et ce n'est rien de plus.

Donc il s'agit de savoir ce que vaut la doctrine de Kant. Elle peut être d'un prix supérieur à toutes les autres doctrines de morale si l'on veut la considérer comme un idéal, comme un modèle d'attitude intérieure à la portée du plus humble comme du plus richement doté parmi les hommes. Quant à nous la présenter comme révélatrice d'un ordre réel et supranaturel tout ensemble, d'un ordre étranger au monde de l'espace et du temps, mais supérieur à ce monde, c'est là une tentative dont il serait peut-être prudent de désespérer désormais.

S'il entrait dans notre sujet de discuter la signification profonde de la morale kantienne, il serait intéressant de

rechercher dans quelle mesure cette morale, au temps où nous sommes, est en voie de faire faillite. On parle beaucoup de cette faillite et on ne prend point garde que la vraie victime de ce désastre spéculatif n'est point Kant. On oublie les « postulats » de la raison pratique et que ce sont des postulats. On a voulu traiter ces postulats comme des « primats » véritables. Et parce qu'on s'est étourdiment mépris sur la méthode du philosophe, on s'est trop tôt figuré que son œuvre menaçait ruine.

Or telle est précisément la question. Il s'agit de savoir si les postulats de la raison pratique sont essentiels à la morale kantienne, et l'on peut croire sans être hérétique qu'ils ne le sont point.

Mais fermons la parenthèse et n'insistons plus sur ces problèmes théoriques, dont il me paraît salutaire qu'en ce moment l'attention se détourne. Vous avez tous observé ce qui arrive à l'enfant dans les jours où il est « buté ». On le dirait au pied d'un mur et s'obstinant à attendre le moment qui ne viendra jamais où le mur s'effondrera pour lui livrer passage. Et je revois cet enfant en imagination chaque fois qu'il m'arrive de songer à ces endoloris de l'heure présente, impatients d'agir et peut-être incapables d'une action véritablement efficace. On le dirait écrit à leur intention ce vers du poète :

Quæsivit cœlo lucem ingemuitque reperta...

Didon expirante lève les yeux au ciel, y cherche la lumière et souffre de l'avoir trouvée. Eux aussi aspirent au ciel, puisqu'ils ne comprennent le devoir qu'à la manière d'une lettre de change tirée sur Dieu ; eux aussi gémissent d'avoir porté si haut le regard puisque, aussitôt aperçu un coin du ciel ouvert, ils en détournent leurs yeux éblouis. Le christianisme les trouble et le christianisme les tente. Et les voilà qui s'attendrissent par des croyances

qu'ils n'eurent même point la peine de perdre. L'un veut remplacer un christianime décidément impossible par le culte de l'Idéal. Les rois mages allaient à Jésus sous la conduite de l'astre : ils savaient donc où ils allaient. On ne le saura point, mais on ira. On imitera le héros du dernier drame lyrique représenté en France. Au dernier acte de ce drame, Fervaal saisissant Guichen, sa fiancée morte, monte avec elle vers les hauteurs. Quelles hauteurs l'attirent ? Celles des hautes cimes ? Celles des mages ? Celles du firmament ? Et tandis qu'on se le demande, la toile tombe et l'orchestre se tait. — Un autre renonce au père céleste et quand même il cherche Dieu. Mais c'est en lui qu'il cherche. Il voudrait trouver Dieu au plus profond de l'âme humaine. Et surtout entre le scepticisme et le christianisme il voudrait éviter de choisir. Heureux, n'est-ce pas, les peuples d'Islam ! Ils ôtent leurs sandales et la mosquée leur ouvre ses portes. Ce n'est après tout là qu'un léger sacrifice de costume, et qui n'est rien auprès de ce que coûterait aux consciences le droit d'entrée à l'Église.

Que l'on n'entre donc point. Mais que l'on ait alors le courage de ne plus envier ceux qui entrent. La terre est moins vaste que le ciel. Elle est vaste aussi pourtant, trop vaste encore à qui voudrait satisfaire les justes ambitions de l'honnête homme. L'action y est de tous les instants. Elle est donc pressante. Et puis, qui sait ? La foi morale à laquelle on aspire est peut-être moins le prix de la réflexion profonde que de la droite conduite. On a beaucoup trop dit que pour agir il fallait croire ; on eût été mieux inspiré d'intervertir l'ordre des termes et de subordonner la croyance à l'action. Si Kant a mieux parlé de la loi morale qu'aucun autre philosophe, c'est qu'il l'a mieux connue l'ayant peut-être plus strictement pratiquée. Il ne sut qu'après avoir fait. Et comment, si c'est dans

nos actes que nous mettons le plus de nous-mêmes, nos actes ne s'accompagneraient-ils point d'une clarté à laquelle la pure méditation ne sait pas atteindre ?

Peut-être ce que nous venons de dire est-il un lieu commun. Peut-être, au contraire, avons-nous commis l'imprudence de soulever en finissant l'un des plus obscurs problèmes qui aient jamais tourmenté une conscience d'homme. Si pourtant nous ne nous étions point trompé, s'il était vrai que, dans l'ordre de la morale, il fallût aller non de la croyance à l'action, mais de l'action à la croyance, notre conseil d'ajourner les problèmes de théorie, c'est-à-dire après tout de métaphysique, serait le bon conseil et, qui plus est, un conseil profitable aux spéculations futures. La crise morale d'aujourd'hui est-elle une crise de la pensée ? N'est-elle pas, chose infiniment plus grave, une crise de la volonté ? Qui sait si les obscurités attribuées par les jeunes générations à la pensée de Kant ne viennent pas d'une cause étrangère à l'ordre de l'esprit ? Si par hasard, et la supposition est permise, l'originalité de cette philosophie avait pris sa source moins dans la puissance du génie métaphysique que dans la profondeur singulière du sentiment moral, il nous faudrait reconnaître qu'avant de réfléchir sur les fondements de la conduite, Kant a dû commencer par se regarder agir, et conséquemment par agir. Lui aussi, par l'action, se serait acheminé vers la croyance. Telle fut, nous le savons, la méthode des penseurs de la Grèce ; telle est peut-être l'unique méthode. Et si nous l'avons jugée plus transparente à travers les écrits des anciens que dans les livres des modernes, nous n'aurons point à regretter cette excursion rapide, trop rapide à coup sûr en des pays foulés par une multitude, mais peut-être encore insuffisamment explorés.

TABLE DES MATIÈRES

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C[ie]

FÉLIX ALCAN, Éditeur

PHILOSOPHIE — HISTOIRE

CATALOGUE

DES

Livres de Fonds

On peut se procurer tous les ouvrages qui se trouvent dans ce Catalogue par l'intermédiaire des libraires de France et de l'Étranger.

On peut également les recevoir franco *par la poste, sans augmentation des prix désignés, en joignant à la demande des* TIMBRES-POSTE FRANÇAIS *ou un* MANDAT *sur Paris.*

PARIS

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

Au coin de la rue Hautefeuille

NOVEMBRE 1898

Les titres précédés d'un *astérisque* sont recommandés par le Ministère de Instruction publique pour les Bibliothèques des élèves et des professeurs t pour les distributions de prix des lycées et collèges.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-12, brochés, à 2 fr. 50.

Cartonnés toile, 3 francs. — En demi-reliure, plats papier, 4 francs.

ALAUX, professeur à la Faculté des lettres d'Alger. **Philosophie de M. Cousin.**
ALLIER (R.). ***La Philosophie d'Ernest Renan.** 1895.
ARRÉAT (L.). * **La Morale dans le drame, l'épopée et le roman.** 2e édition.
— ***Mémoire et imagination** (Peintres, Musiciens, Poètes, Orateurs). 1895.
— **Les Croyances de demain.** 1898.
AUBER (Ed.). **Philosophie de la médecine.**
BALLET (G.). **Le Langage intérieur** et les diverses formes de l'aphasie. 2e édit.
BEAUSSIRE, de l'Institut. * **Antécédents de l'hégél. dans la philos. française.**
BERSOT (Ernest), de l'Institut. * **Libre philosophie.**
BERTAULD. **De la Philosophie sociale.**
BERTRAND (A.), professeur à l'Université de Lyon. **La Psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines.**
BINET (A.), directeur du lab. de psych. physiol. de la Sorbonne. **La Psychologie du raisonnement**, expériences par l'hypnotisme. 2e édit.
BOST. **Le Protestantisme libéral.**
BOUGLÉ, maître de conférences à l'Université de Montpellier. **Les Sciences sociales en Allemagne.**
BOUTROUX, de l'Institut. * **De la contingence des lois de la nature.** 3e éd. 1896.
CARUS (P.). * **Le Problème de la conscience du moi**, trad. par M. A. MONOD.
COIGNET (Mme). **La Morale indépendante.**
CONTA (B.). * **Les Fondements de la métaphysique**, trad. du roumain par D. TESCANU.
COQUEREL FILS (Ath.). **Transformations historiques du christianisme.**
— **Histoire du Credo.**
— **La Conscience et la Foi.**
COSTE (Ad.). * **Les Conditions sociales du bonheur et de la force.** 3e édit.
CRESSON (A.), agrégé de philosophie. **La Morale de Kant.** 1897. Couronné par l'Institut.
DAURIAC (L.), professeur au lycée Janson-de-Sailly. **La Psychologie dans l'Opéra français** (Auber, Rossini, Meyerbeer). 1897.
DANVILLE (Gaston). **Psychologie de l'amour.** 1894.
DELBŒUF (J.), prof. à l'Université de Liège. **La Matière brute et la Matière vivante.**
DUGAS, docteur ès lettres. * **Le Psittacisme et la pensée symbolique.** 1896.
— **La Timidité.** 1898.
DUMAS (G.), agrégé de philosophie. * **Les états intellectuels dans la Mélancolie.** 1894.
DUNAN, docteur ès lettres. **La théorie psychologique de l'Espace.** 1895.
DURKHEIM (Émile), professeur à l'Université de Bordeaux. * **Les règles de la méthode sociologique.** 1895.
ESPINAS (A.), prof. à la Sorbonne. * **La Philosophie expérimentale en Italie.**
FAIVRE (E.). **De la Variabilité des espèces.**
FÉRÉ (Ch.). **Sensation et Mouvement.** Étude de psycho-mécanique, avec figures.
— **Dégénérescence et Criminalité**, avec figures. 2e édit.
FERRI (E.). **Les Criminels dans l'Art et la Littérature.** 1897.
FIERENS-GEVAERT. **Essai sur l'Art contemporain.** 1897. (Couronné par l'Académie française.)
FLEURY (Maurice de). **L'Ame du criminel.** 1898.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le vol.

FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. **La Causalité efficiente.** 1893.
FONTANÈS. **Le Christianisme moderne.**
FONVIELLE (W. de). **L'Astronomie moderne.**
FRANCK (Ad.), de l'Institut. * **Philosophie du droit pénal.** 4e édit.
— **Des Rapports de la Religion et de l'État.** 2e édit.
— **La Philosophie mystique en France au XVIIIe siècle.**
GAUCKLER. **Le Beau et son histoire.**
GREEF (de). **Les Lois sociologiques.** 2e édit.
GUYAU. * **La Genèse de l'idée de temps.**
HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir.** 4e édit.
— **Le Darwinisme**, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 6e édit.
HERCKENRATH. (C.-R.-C.) **Problèmes d'Esthétique et de Morale.** 1897.
HERBERT SPENCER. * **Classification des sciences.** 6e édit.
— **L'Individu contre l'État.** 4e édit.
JAELL (Mme). * **La Musique et la psycho-physiologie.** 1895.
JANET (Paul), de l'Institut. * **Le Matérialisme contemporain.** 6e édit.
— * **Philosophie de la Révolution française.** 5e édit.
— * **Les Origines du socialisme contemporain.** 3e édit. 1896.
— * **La Philosophie de Lamennais.**
LACHELIER, de l'Institut. **Du fondement de l'induction**, suivi de **psychologie et métaphysique.** 3e édit. 1898.
LAMPÉRIÈRE (Mme A.). **Rôle social de la femme, son éducation.** 1898.
LANESSAN (J.-L. de). **La Morale des philosophes chinois.** 1896.
LANGE, professeur à l'Université de Copenhague. **Les émotions**, étude psycho physiologique, traduit par G. Dumas. 1895.
LAUGEL (Auguste). **L'Optique et les Arts.**
— * **Les Problèmes de l'âme.**
— **Problème de la nature.**
LE BLAIS. **Matérialisme et Spiritualisme.**
LE BON (Dr Gustave). * **Lois psychol. de l'évolution des peuples.** 2e édit. 1895.
— * **Psychologie des foules.** 3e édit. 1898.
LÉCHALAS. * **Etude sur l'espace et le temps.** 1895.
LE DANTEC, docteur ès sciences. **Le Déterminisme biologique et la Personnalité consciente.** 1897.
— **L'Individualité et l'Erreur individualiste.** 1898.
LEFÈVRE, docteur ès lettres. **Obligation morale et idéalisme.** 1895.
LEOPARDI. **Opuscules et Pensées**, traduit de l'italien par M. Aug. Dapples.
LEVALLOIS (Jules). **Déisme et Christianisme.**
LIARD, de l'Institut. * **Les Logiciens anglais contemporains.** 3e édit.
— **Des définitions géométriques et des définitions empiriques.** 2e édit.
LICHTENBERGER (Henri), professeur adjoint à l'Université de Nancy. **La philosophie de Nietzsche.** 3e édit. 1899.
LOMBROSO. **L'Anthropologie criminelle et ses récents progrès.** 3e édit. 1896.
— **Nouvelles recherches d'anthropologie criminelle et de psychiatrie.** 1892.
— **Les Applications de l'anthropologie criminelle.** 1892.
LUBBOCK (Sir John). * **Le Bonheur de vivre.** 2 volumes. 5e édit.
— * **L'Emploi de la vie.** 2e éd. 1897.
LYON (Georges), maître de conf. à l'École normale. * **La Philosophie de Hobbes.**
MARIANO. **La Philosophie contemporaine en Italie.**
MARION, professeur à la Sorbonne. * **J. Locke, sa vie, son œuvre.** 2e édit.
MAUS (I.), avocat à la Cour d'appel de Bruxelles. **De la Justice pénale.**
MILHAUD (G.), chargé de cours à l'Université de Montpellier. **Essai sur les conditions et les limites de la Certitude logique.** 2e édit. 1898.
— **Le Rationnel.** 1898.
MOSSO. * **La Peur.** Étude psycho-physiologique (avec figures). 2e édit.
— * **La fatigue intellectuelle et physique**, traduit de l'italien par P. Langlois. 2e édit. 1896, avec grav.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le vol.

NORDAU (Max). * **Paradoxes psychologiques**, trad. Dietrich. 3e édit. 1898.
— **Paradoxes sociologiques**, trad. Dietrich. 2e édit. 1898.
— **Psycho-physiologie du Génie et du Talent**. 2e édit. 1898.
NOVICOW (J.). **L'Avenir de la Race blanche**. 1897.
OSSIP-LOURIÉ. **Pensées de Tolstoï**. 1898.
PAULHAN (Fr.). **Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition.**
— * **Joseph de Maistre et sa philosophie**. 1893.
PILLON (F.). **La Philosophie de Ch. Secrétan**. 1898.
PILO (Mario), professeur au lycée de Bellune (Italie). * **La psychologie du Beau et de l'Art**, trad. par Aug. Dietrich. 1895.
PIOGER (Dr Julien). **Le Monde physique**, essai de conception expérimentale. 1893.
QUEYRAT (Fr.), professeur de l'Université. * **L'imagination et ses variétés chez l'enfant**. 2e édit. 1896.
— * **L'abstraction**, son rôle dans l'éducation intellectuelle. 1894.
— **Les Caractères et l'éducation morale**. 1896.
REGNAUD (P.), professeur à l'Université de Lyon. **Logique évolutionniste**. *L'Entendement dans ses rapports avec le langage*. 1897.
— **Comment naissent les mythes**. 1897.
RÉMUSAT (Charles de), de l'Académie française. * **Philosophie religieuse.**
RENARD (Georges), professeur à l'Université de Lausanne. **Le régime socialiste, son organisation politique et économique**. 2e édit. 1898.
RIBOT (Th.), professeur au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*. **La Philosophie de Schopenhauer**. 6e édition.
— * **Les Maladies de la mémoire**. 12e édit.
— * **Les Maladies de la volonté**. 11e édit.
— * **Les Maladies de la personnalité**. 7e édit.
— * **La Psychologie de l'attention**. 4e édit.
RICHARD (G.), docteur ès lettres. * **Le Socialisme et la Science sociale**. 1897.
RICHET (Ch.). **Essai de psychologie générale** (avec figures). 3e édit. 1898.
ROBERTY (E. de). **L'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie.**
— **L'Agnosticisme**. Essai sur quelques théories pessim. de la connaissance. 2e édit.
— **La Recherche de l'Unité**. 1 vol. 1893
— **Auguste Comte et Herbert Spencer**. 2e édit.
— * **Le Bien et le Mal**. 1896.
— **Le Psychisme social**. 1897.
— **Les Fondements de l'Ethique**. 1898.
ROISEL. **De la Substance.**
— **L'Idée spiritualiste**. 1897.
SAIGEY. **La Physique moderne**. 2e édit.
SAISSET (Émile), de l'Institut. * **L'Ame et la Vie.**
— * **Critique et Histoire de la philosophie** (fragm. et disc.).
SCHŒBEL. **Philosophie de la raison pure.**
SCHOPENHAUER. * **Le Libre arbitre**, traduit par M. Salomon Reinach. 7e édit.
— * **Le Fondement de la morale**, traduit par M. A. Burdeau. 6e édit.
— **Pensées et Fragments**, avec intr. par M. J. Bourdeau. 13e édit.
SELDEN (Camille). **La Musique en Allemagne**, étude sur Mendelssohn.
SIGHELE. **La Foule criminelle**, essai de psychologie collective.
STRICKER. **Le Langage et la Musique**, traduit de l'allemand par M. Schwiedland.
STUART MILL. * **Auguste Comte et la Philosophie positive**. 6e édit.
— * **L'Utilitarisme**. 2e édit.
— **Correspondance inédite avec Gustave d'Eichthal** (1828-1842) — (1864-1871), avant-propos et trad. par Eug. d'Eichthal. 1898.
TAINE (H.), de l'Académie française. * **Philosophie de l'art dans les Pays-Bas.**
TARDE. **La Criminalité comparée**. 4e édition. 1898.
— * **Les Transformations du Droit**. 2e édit. 1894.
— **Les Lois sociales**. 1898.
THAMIN (R.), professeur au lycée Condorcet, docteur ès lettres. * **Éducation et positivisme**. 2e édit. 1895. Ouvrage couronné par l'Institut.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le vol.

THOMAS (P. Félix), docteur ès lettres. * **La suggestion**, son rôle dans l'éducation intellectuelle. 2e édit. 1898.
TISSIÉ. * **Les Rêves**, avec préface du professeur Azam. 2e éd. 1898.
VIANNA DE LIMA. **L'Homme selon le transformisme.**
WUNDT. **Hypnotisme et suggestion**. Étude critique, traduit par M. Keller.
ZELLER. **Christian Baur et l'École de Tubingue**, traduit par M. Ritter.
ZIEGLER. **La Question sociale est une Question morale**, traduit par M. Palante. 2e éd. 1894.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8.

Br. à 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.; Cart. angl., 1 fr. en plus par vol.; Demi-rel. en plus 2 fr. par vol.

ADAM (Ch.), recteur de l'Académie de Dijon. * **La Philosophie en France** (première moitié du XIXe siècle). 7 fr. 50
AGASSIZ.* **De l'Espèce et des Classifications.** 5 fr.
ARRÉAT. * **Psychologie du peintre.** 5 fr.
AUBRY (le Dr P.). **La contagion du meurtre**. 1896. 3e édit. 5 fr.
BAIN (Alex.). **La Logique inductive et déductive**. Traduit de l'anglais par M. G. Compayré. 2 vol. 3e édition. 20 fr.
— * **Les Sens et l'Intelligence**. 1 vol. Traduit par M. Cazelles. 3e édit. 10 fr.
— * **Les Émotions et la Volonté**. Trad. par M. Le Monnier. 10 fr.
BALDWIN (Mark), professeur à l'Université de Princeton (États-Unis). **Le Développement mental chez l'enfant et dans la race**. Trad. Nourry, préface de L. Marillier. 1897. 7 fr. 50
BARNI (Jules). * **La Morale dans la démocratie**. 2e édit. 5 fr.
BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. **La Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion.** 5 fr.
BERGSON (H.), maître de conférences à l'École normale sup. **Matière et mémoire**, essai sur les relations du corps à l'esprit. 1896. 5 fr.
— **Essai sur les données immédiates de la concience**. 2e édit. 1898. 3 fr. 75
BERTRAND, prof. à l'Université de Lyon. **L'Enseignement intégral**. 1898. 5 fr.
BOIRAC (Émile), prof. à l'Université de Dijon. * **L'idée du Phénomène**. 1894. 5 fr.
BOURDEAU (L.). **Le Problème de la mort**, ses solutions imaginaires et la science positive. 2e édition. 1896. 5 fr.
BOURDON, professeur à l'Université de Rennes. * **L'expression des émotions et des tendances dans le langage**. 1892. 7 fr. 50
BOUTROUX (Em.), de l'Institut. **Etudes d'hist. de la philos**. 1898. 7 fr. 50
BROCHARD (V.), professeur à la Sorbonne. **De l'Erreur**. 1 vol. 2e édit. 1897. 5 fr.
BRUNSCHWICG (E.), docteur ès lettres. * **Spinoza**. 1894. 3 fr. 75
— **La modalité du jugement.** 5 fr.
CARRAU (Ludovic), professeur à la Sorbonne. **La Philosophie religieuse en Angleterre**, depuis Locke jusqu'à nos jours. 5 fr.
CHABOT (Ch.), docteur ès lettres. **Nature et Moralité**. 1897. 5 fr.
CLAY (R.). * **L'Alternative**, *Contribution à la psychologie*. 2e édit. 10 fr.
COLLINS (Howard). * **La Philosophie de Herbert Spencer**, avec préface de M. Herbert Spencer, traduit par H. de Varigny. 2e édit. 1895. 10 fr.
COMTE (Aug.). **La Sociologie**, résumé par E. RIGOLAGE. 1897. 7 fr. 50
CONTA (B.). **Théorie de l'ondulation universelle**. 1894. 3 fr. 75
CRÉPIEUX-JAMIN. **L'Écriture et le Caractère**. 4e édit. 1897. 7 fr. 50
DEWAULE, docteur ès lettres. * **Condillac et la Psych. anglaise contemp.** 5 fr.
DUPROIX (P.), professeur à l'Université de Genève. * **Kant et Fichte et le problème de l'éducation**. 2e édit. 1897. (Ouvrage couronné par l'Académie française.). 5 fr.
DURAND (DE GROS). **Aperçus de taxinomie générale**. 1898. 5 fr.
DURKHEIM, professeur à l'Université de Bordeaux. * **De la division du travail social**. 1893. 7 fr. 50
— **Le Suicide**, *étude sociologique*. 1897. 7 fr. 50

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

DURKHEIM. **L'Année sociologique.** 8e année, 1896-1897, avec la collaboration de MM. SIMMEL, BOUGLÉ, MAUSS, HUBERT, LAPIE, EM. LÉVY, RICHARD, A. MILHAUD, SIMIAUD, MUFFANG, FAUCONNET et PARODI. 10 fr.
ESPINAS (A.), professeur à la Sorbonne. **La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la révolution française.** 1898. 7 fr. 50
FERRERO (G.). **Les lois psychologiques du symbolisme.** 1895. 5 fr.
FERRI (Louis), professeur à l'Université de Rome. **La Psychologie de l'association,** depuis Hobbes jusqu'à nos jours. 7 fr. 50
FLINT, prof. à l'Univ. d'Edimbourg. * **La Philos. de l'histoire en Allemagne.** 7 fr. 50
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. * **Essai sur le libre arbitre.** Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 2e éd. 1895. 10 fr.
FOUILLÉE (Alf.), de l'Institut. * **La Liberté et le Déterminisme.** 1 vol. 2e édit. 7 fr. 50
— **Critique des systèmes de morale contemporains.** 2e édit. 7 fr. 50
— * **La Morale, l'Art, la Religion,** d'après GUYAU. 2e édit. 3 fr. 75
— **L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience.** 5 fr.
— * **L'Évolutionnisme des idées-forces.** 7 fr. 50
— * **La Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 1893. 15 fr.
— * **Tempérament et caractère.** 1895. 7 fr. 50
— **Le Mouvement positiviste et la conception sociol. du monde.** 1896. 7 fr. 50
— **Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science posit.** 1896. 7 fr. 50
— **Psychologie du peuple français.** 7 fr. 50
FRANCK (A.), de l'Institut. **Philosophie du droit civil.** 5 fr.
FULLIQUET. **Essai sur l'Obligation morale.** 1898. 7 fr. 50
GAROFALO, agrégé de l'Université de Naples. **La Criminologie.** 4e édit. 7 fr. 50
— **La superstition socialiste.** 1895. 5 fr.
GOBLOT (E.), docteur ès lettres. **Essai sur la Classif. des sciences.** 1898. 5 fr.
GODFERNAUX (A.), docteur ès lettres. * **Le sentiment et la pensée et leurs principaux aspects physiologiques.** 1894. 5 fr.
GORY (G.), docteur ès lettres. **L'Immanence de la raison dans la connaissance sensible.** 1896. 5 fr.
GREEF (de), prof. à la nouvelle Université libre de Bruxelles. **Le transformisme social.** Essai sur le progrès et le regrès des sociétés. 1895. 7 fr. 50
GURNEY, MYERS et PODMORE. **Les Hallucinations télépathiques,** traduit et abrégé des « *Phantasms of The Living* » par L. MARILLIER, préf. de CH. RICHET. 3e éd. 7 fr. 50
GUYAU (M.). * **La Morale anglaise contemporaine.** 4e édit. 7 fr. 50
— **Les Problèmes de l'esthétique contemporaine.** 5 fr.
— **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.** 3e édit. 5 fr.
— **L'Irréligion de l'avenir,** étude de sociologie. 5e édit. 7 fr. 50
— * **L'Art au point de vue sociologique.** 7 fr. 50
— * **Hérédité et Education,** étude sociologique. 3e édit. 5 fr.
HERBERT SPENCER. * **Les Premiers principes.** Traduc. Cazelles. 8e éd. 10 fr.
— * **Principes de biologie.** Traduit par M. Cazelles. 4e édit. 2 vol. 20 fr.
— * **Principes de psychologie.** Trad. par MM. Ribot et Espinas. 2 vol. 20 fr.
— * **Principes de sociologie.** 4 vol., traduits par MM. Cazelles et Gerschel : Tome I. 10 fr. — Tome II. 7 fr. 50. — Tome III. 15 fr. — Tome IV. 3 fr. 75
— * **Essais sur le progrès.** Traduit par M. A. Burdeau. 4e édit. 7 fr. 50
— **Essais de politique.** Traduit par M. A. Burdeau. 4e édit. 7 fr. 50
— **Essais scientifiques.** Traduit par M. A. Burdeau. 3e édit. 7 fr. 50
— * **De l'Education physique, intellectuelle et morale.** 10e édit. 5 fr.
(Voy. p. 3, 20 et 21.)
HIRTH (G.). * **Physiologie de l'Art.** Trad. et introd. de M. L. Arréat. 5 fr.
HUXLEY, de la Société royale de Londres. * **Hume, sa vie, sa philosophie.** Traduit de l'anglais et précédé d'une introduction par M. G. Compayré. 5 fr.
IZOULET (J.), professeur au Collège de France. * **La Cité moderne,** métaphysique de la sociologie. 4e édit. 1897. 10 fr.
JANET (Paul), de l'Institut. * **Les Causes finales.** 3e édit. 10 fr.
— * **Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale.** 2 forts vol. 3e édit., revue, remaniée et considérablement augmentée. 20 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

JANET (Paul). * **Victor Cousin et son œuvre.** 3e édition. 7 fr. 50
JANET (Pierre), professeur au lycée Condorcet. * **L'Automatisme psychologique,** essai sur les formes inférieures de l'activité mentale. 2e édit. 1894. 7 fr. 50
LANG (A.). * **Mythes, Cultes et Religion.** Traduit par MM. Marillier et Durr, introduction de Marillier. 1896. 10 fr.
LAVELEYE (de), correspondant de l'Institut. * **De la Propriété et de ses formes primitives.** 4e édit. revue et augmentée. 10 fr.
— * **Le Gouvernement dans la démocratie.** 2 vol. 3e édit. 1896. 15 fr.
LE BON (Dr Gustave). **Psychologie du socialisme.** 1898. 7 fr. 50
LÉVY-BRUHL, docteur ès lettres. * **La Philosophie de Jacobi.** 1894. 5 fr.
LIARD, de l'Institut. * **Descartes.** 5 fr.
— * **La Science positive et la Métaphysique.** 4e édit. 7 fr. 50
LICHTENBERGER (H.), professeur à l'Université de Nancy. **Richard Wagner, poète et penseur.** 2e édit. 1899. 10 fr.
LOMBROSO. * **L'Homme criminel** (criminel-né, fou-moral, épileptique), précédé d'une préface de M. le docteur LETOURNEAU. 3e éd. 2 vol. et atlas. 1895. 36 fr.
LOMBROSO ET FERRERO. **La Femme criminelle et la prostituée.** Avec planches hors texte. 1896. 15 fr.
LOMBROSO et LASCHI. **Le Crime politique et les Révolutions.** 2 vol. avec 13 planches hors texte. 15 fr.
LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale supérieure. * **L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.** 7 fr. 50
MALAPERT (P.), docteur ès lettres. **Les Eléments du caractère et leurs lois de combinaison.** 1897. 5 fr.
MARION (H.), professeur à la Sorbonne. * **De la Solidarité morale.** Essai de psychologie appliquée. 6e édit. 1897. 5 fr.
MARTIN (Fr.), docteur ès lettres. **La perception extérieure et la science positive,** essai de philosophie des sciences. 1894. 5 fr.
MATTHEW ARNOLD. **La Crise religieuse.** 7 fr. 50
MAX MULLER, prof. à l'Université d'Oxford. **Nouvelles études de mythologie,** trad. de l'anglais par L. Job, docteur ès lettres. 1898. 12 fr. 50
NAVILLE (E.), correspond. de l'Institut. **La physique moderne.** 2e édit. 5 fr.
— * **La Logique de l'hypothèse.** 2e édit. 5 fr.
— * **La définition de la philosophie.** 1894. 5 fr.
— **Le Libre arbitre.** 2e édit. 1898. 5 fr.
NORDAU (Max). * **Dégénérescence,** traduit de l'allemand par Aug. Dietrich. 5e éd. 1898. 2 vol. Tome I. 7 fr. 50. Tome II. 10 fr.
— **Les Mensonges conventionnels de notre civilisation,** trad. Dietrich. 5 fr.
NOVICOW. **Les Luttes entre Sociétés humaines** et leurs phases successives. 2e édit. 10 fr.
— * **Les gaspillages des sociétés modernes.** 2e éd. 1899. 5 fr.
OLDENBERG, professeur à l'Université de Kiel. * **Le Bouddha, sa Vie, sa Doctrine, sa Communauté,** trad. par P. Foucher. Préf. de Lucien Lévy. 1894. 7 fr. 50
PAULHAN (Fr.). **L'Activité mentale et les Éléments de l'esprit.** 10 fr.
— **Les types intellectuels : esprits logiques et esprits faux.** 1896. 7 fr. 50
PAYOT (J.), inspecteur d'académie, docteur ès lettres. * **L'Éducation de la volonté.** 8e édit. 1898. 5 fr.
— **De la croyance.** 1896. 5 fr.
PÉRÈS (Jean), docteur ès lettres. **L'Art et le Réel,** essai de métaphysique fondé sur l'esthétique. 1898. 3 fr. 75
PÉREZ (Bernard). **Les Trois premières années de l'enfant.** 5e édit. 5 fr.
— **L'Enfant de trois à sept ans.** 3e édit. 5 fr.
— **L'Éducation morale dès le berceau.** 3e édit. 1896. 5 fr.
— * **L'éducation intellectuelle dès le berceau.** 1896. 5 fr.
PIAT (l'abbé C.), docteur ès lettres. **La Personne humaine.** 1898. (Couronné par l'Institut). 7 fr. 50
— **Destinée de l'homme.** 1898 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

PICAVET (E.), maître de conférences à l'École des hautes études. * **Les Idéologues**, essai sur l'histoire des idées, des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France, depuis 1789. (Ouvr. couronné par l'Académie française.) 10 fr.
PIDERIT. **La Mimique et la Physiognomonie**. Trad. par M. Girot. 5 fr.
PILLON (F.), ***L'Année philosophique**. 8 années : 1890, 1891, 1892, 1893 (épuisé), 1894, 1895, 1896 et 1897. 8 vol. Chaque volume séparément. 5 fr.
PIOGER (J.). **La Vie et la Pensée**, essai de conception expérimentale. 1894. 5 fr.
— **La vie sociale, la morale et le progrès**. 1894. 5 fr.
PREYER, prof. à l'Université de Berlin. **Éléments de physiologie**. 5 fr.
— * **L'Ame de l'enfant**. Développement psychique des premières années. 10 fr.
PROAL. * **Le Crime et la Peine**. 2ᵉ édit. (Couronné par l'Institut). 10 fr.
— * **La criminalité politique**. 1895. 5 fr.
RAUH, professeur à l'Université de Toulouse. **De la méthode dans la psychologie des sentiments**. 1899. 5 fr.
RÉCEJAC, docteur ès lettres. **Essai sur les Fondements de la Connaissance mystique**. 1897. 5 fr.
RIBOT (Th.). * **L'Hérédité psychologique**. 5ᵉ édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie anglaise contemporaine**. 3ᵉ édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie allemande contemporaine**. 4ᵉ édit. 7 fr. 50
— **La psychologie des sentiments**. 2ᵉ édit. 1897. 7 fr. 50
— **L'Evolution des idées générales**. 1897. 5 fr.
RICARDOU (A.), docteur ès lettres. * **De l'Idéal**. (Couronné par l'Institut.) 5 fr.
ROBERTY (E. de). **L'Ancienne et la Nouvelle philosophie**. 7 fr. 50
— * **La Philosophie du siècle** (positivisme, criticisme, évolutionnisme). 5 fr.
ROMANES. * **L'Evolution mentale chez l'homme**. 7 fr. 50
SAIGEY (E.). ***Les Sciences au XVIIIᵉ siècle**. La Physique de Voltaire. 5 fr.
SANZ Y ESCARTIN. **L'Individu et la réforme sociale**, traduit de l'espagnol par Aug. Dietrich. 1898. 7 fr. 50
SCHOPENHAUER. **Aphorismes sur la sagesse dans la vie**. 6ᵉ édit. Traduit par M. Cantacuzène. 5 fr.
— * **De la Quadruple racine du principe de la raison suffisante**, suivi d'une *Histoire de la doctrine de l'idéal et du réel*. Trad. par M. Cantacuzène. 5 fr.
— * **Le Monde comme volonté et comme représentation**. Traduit par M. A. Burdeau. 2ᵉ éd. 3 vol. Chacun séparément. 7 fr. 50
SÉAILLES (G.), maître de conférences à la Sorbonne. **Essai sur le génie dans l'art**. 2ᵉ édit. 1897. 5 fr.
SERGI, professeur à l'Université de Rome. **La Psychologie physiologique**, traduit de l'italien par M. Mouton. Avec figures. 7 fr. 50
SOLLIER (Dʳ P.). ***Psychologie de l'idiot et de l'imbécile**. 5 fr.
SOURIAU (Paul), prof. à l'Univ. de Nancy. **L'Esthétique du mouvement**. 5 fr.
— * **La suggestion dans l'art**. 5 fr.
STUART MILL. * **Mes Mémoires**. Histoire de ma vie et de mes idées. 3ᵉ éd. 5 fr.
— * **Système de logique déductive et inductive**. 4ᵉ édit. 2 vol. 20 fr.
— * **Essais sur la religion**. 2ᵉ édit. 5 fr.
— **Lettres inédites à Aug. Comte et réponses d'Aug. Comte**, publiées et précédées d'une introduction par L. Lévy Bruhl. 1899. 10 fr.
SULLY (James). **Le Pessimisme**. Trad. Bertrand. 2ᵉ édit. 7 fr. 50
— **Études sur l'enfance**. Trad. A. Monod, préface de G. Compayré. 1898. 10 fr.
TARDE (G.). * **La logique sociale**. 2ᵉ édit. 1898. 7 fr. 50
— ***Les lois de l'imitation**. 2ᵉ édit. 1895. 7 fr. 50
— **L'Opposition universelle**. *Essai d'une théorie des contraires*. 1897. 7 fr. 50
THOMAS (P. F.), docteur ès lettres. **L'Éducation des sentiments**. 1898. 5 fr.
THOUVEREZ (Émile), docteur ès lettres. **Le Réalisme métaphysique**. 1894. Couronné par l'Institut. 5 fr.
VACHEROT (Et.), de l'Institut. * **Essais de philosophie critique**. 7 fr. 50
— **La Religion**. 7 fr. 50
WUNDT. **Eléments de psychologie physiologique**. 2 vol. avec figures. 20 fr.

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

ARISTOTE (Œuvres d'), traduction de J. Barthélemy-Saint-Hilaire, de l'Institut.
— * **Rhétorique**. 2 vol. in-8. 16 fr.
— * **Politique**. 1 vol. in-8... 10 fr.
— **La Métaphysique d'Aristote**. 3 vol. in-8. .... 30 fr.
— **De la Logique d'Aristote**, par M. Barthélemy-Saint-Hilaire. 2 vol. in-8............. 10 fr.
— **Table alphabétique des matières de la traduction générale d'Aristote**, par M. Barthélemy-Saint-Hilaire, 2 forts vol. in-8. 1892 .... 30 fr.
— **L'Esthétique d'Aristote**, par M. Bénard. 1 vol. in-8. 1889. 5 fr.
SOCRATE. * **La Philosophie de Socrate**, par Alf. Fouillée. 2 vol. in-8.................. 16 fr.
— **Le Procès de Socrate**, par G. Sorel. 1 vol. in-8...... 3 fr. 50
PLATON. **Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel**, par Paul Janet. 1 vol. in-8. 6 fr.
— * **Platon, sa philosophie**, sa vie et de ses œuvres, par Ch. Bénard. 1 vol. in-8. 1893....... 10 fr.
— **La Théorie platonicienne des Sciences**, par Élie Halévy. In-8. 1895.................. 5 fr.
PLATON. **Œuvres**, traduction Victor Cousin revue par J. Barthélemy-Saint-Hilaire : Socrate et Platon ou le Platonisme — Eutyphron — Apologie de Socrate — Criton — Phédon. 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50
ÉPICURE. * **La Morale d'Épicure** et ses rapports avec les doctrines contemporaines, par M. Guyau. 1 volume in-8. 3ᵉ édit...... 7 fr. 50
BÉNARD. **La Philosophie ancienne**, histoire de ses systèmes. *La Philosophie et la Sagesse orientales. — La Philosophie grecque avant Socrate. — Socrate et les socratiques. — Etudes sur les sophistes grecs.* 1 v. in-8........... 9 fr.
FABRE (Joseph). * **Histoire de la philosophie, antiquité et moyen âge**. 1 vol. in-18. .... 3 fr. 50
FAVRE (Mᵐᵉ Jules), née Velten. **La Morale des stoïciens**. In-18. 3 fr. 50
— **La Morale de Socrate**. In-18. 3 fr. 50
— **La Morale d'Aristote**. In-18. 3 fr. 50
OGEREAU. **Système philosophique des stoïciens**. In-8..... 5 fr.
RODIER (G.). * **La Physique de Straton de Lampsaque**. In-8. 3 fr.
TANNERY (Paul), **Pour l'histoire de la science hellène** (de Thalès à Empédocle). 1 v. in-8. 1887............... 7 fr. 50
MILHAUD (G.). * **Les origines de la science grecque**. 1 vol. in-8. 1893................. 5 fr.

PHILOSOPHIE MODERNE

* DESCARTES, par L. Liard. 1 vol. in-8.................. 5 fr.
— **Essai sur l'Esthétique de Descartes**, par E. Krantz. 1 vol. in-8. 2ᵉ éd. 1897............ 6 fr.
SPINOZA. **Benedicti de Spinoza opera**, quotquot reperta sunt, recognoverunt J. Van Vloten et J.-P.-N. Land. 2 forts vol. in-8 sur papier de Hollande. .... 45 fr.
Le même en 3 volumes élégamment reliés............ 18 fr.
— **Inventaire des livres formant sa bibliothèque**, publié d'après un document inédit avec des notes biographiques et bibliographiques et une introduction par A.-J. Servaas van Rvoijen. 1 v. in-4 sur papier de Hollande....... 15 fr.
GEULINCK (Arnoldi). **Opera philosophica** recognovit J.-P.-N. Land, 3 volumes, sur papier de Hollande, gr. in-8. Chaque vol... 17 fr. 75
GASSENDI. **La Philosophie de Gassendi**, par P.-F. Thomas. In-8. 1889.................. 6 fr.
LOCKE. * **Sa vie et ses œuvres**, par Marion. In-18. 3ᵉ éd... 2 fr. 50
MALEBRANCHE. * **La Philosophie de Malebranche**, par Ollé-Laprune, de l'Institut. 2 volumes. in-8................. 16 fr.

PASCAL. **Études sur le scepticisme de Pascal**, par Droz. 1 vol. in-8.............. 6 fr.

VOLTAIRE. **Les Sciences au XVIIIe siècle.** Voltaire physicien, par Em. Saigey. 1 vol. in-8. 5 fr.

FRANCK (Ad.), de l'Institut. **La Philosophie mystique en France au XVIIIe siècle.** 1 volume in-18.............. 2 fr. 50

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle.** 3 vol. in-8. 15 fr.

J.-J. ROUSSEAU. **Du Contrat social**, édition comprenant avec le texte définitif les versions primitives de l'ouvrage d'après les manuscrits de Genève et de Neuchâtel, avec introduction, par Edmond Dreyfus-Brisac. 1 fort volume grand in-8. 12 fr.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE

DUGALD STEWART. * **Éléments de la philosophie de l'esprit humain.** 3 vol. in-12..... 9 fr.

HUME. * **Sa vie et sa philosophie**, par Th. Huxley. 1 vol. in-8. 5 fr.

BACON. **Étude sur François Bacon**, par J. Barthélemy-Saint-Hilaire. In-18........ 2 fr. 50

BACON. * **Philosophie de François Bacon**, par Ch. Adam. (Couronné par l'Institut). In-8..... 7 fr. 50

BERKELEY. **Œuvres choisies.** *Essai d'une nouvelle théorie de la vision. Dialogues d'Hylas et de Philonoüs.* Traduit de l'anglais par MM. Beaulavon (G.) et Parodi (D.). In-8. 1895............. 5 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

KANT. **La Critique de la raison pratique**, traduction nouvelle avec introduction et notes, par M. Picavet. 1 vol. in-8. .... 6 fr.

— **Éclaircissements sur la Critique de la raison pure**, trad. Tissot. 1 vol. in-8....... 6 fr.

— * **Principes métaphysiques de la morale**, et *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduct. Tissot. In-8............ 8 fr.

— **Doctrine de la vertu**, traduction Barni. 1 vol. in-8........ 8 fr.

— * **Mélanges de logique**, traduction Tissot. 1 v. in-8..... 6 fr.

— * **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction Tissot. 1 vol. in-8........ 6 fr.

— * **Anthropologie**, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme, et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction Tissot. 1 vol. in-8....... 6 fr.

— **Traité de pédagogie**, trad. J. Barni; préface et notes par M. Raymond Thamin. 1 vol. in-12. 1 fr. 50

— **Essai critique sur l'Esthétique de Kant**, par V. Basch. 1 vol. in-8. 1896. ...... 10 fr.

— **Sa morale**, par Cresson. 1 vol. in-12............ 2 fr. 50

KANT et FICHTE **et le problème de l'éducation**, par Paul Duproix. 1 vol. in-8. 1897....... 5 fr.

SCHELLING. **Bruno**, ou du principe divin. 1 vol. in-8....... 3 fr. 50

HEGEL. * **Logique.** 2 vol. in-8. 14 fr.

— * **Philosophie de la nature.** 3 vol. in-8............ 25 fr.

— * **Philosophie de l'esprit.** 2 vol. in-8.................. 18 fr.

— * **Philosophie de la religion.** 2 vol. in-8........... 20 fr.

— **La Poétique**, trad. par M. Ch. Bénard. Extraits de Schiller, Gœthe, Jean-Paul, etc., 2 v. in-8. 12 fr.

— **Esthétique.** 2 vol. in-8, trad. Bénard................ 16 fr.

— **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française**, par E. Beaussire. 1 vol. in-18.......... 2 fr. 50

— **Introduction à la philosophie de Hegel**, par Véra. 1 vol. in-8. 2e édit............... 6 fr. 50

— **La logique de Hegel**, par Eug. Noel. In-8. 1897........ 3 fr.

HERBART. **Principales œuvres pédagogiques**, trad. A. Pinloche. In-8. 1894.......... 7 fr. 50

HUMBOLDT (G. de). **Essai sur les limites de l'action de l'État.** in-8 .... 3 fr. 50

MAUXION (M.). **La métaphysique de Herbart et la critique de Kant.** 1 vol. in-8..... 7 fr. 50

RICHTER (Jean-Paul-Fr.). **Poétique ou Introduction à l'Esthétique.** 2 vol. in-8. 1862....... 15 fr.

SCHILLER. **Son esthétique**, par Fr. Montargis. In-8..... 4 fr.

PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 et 5.)

Arnold (Matt.). — Bain (Alex). — Carrau (Lud.). — Clay (R.). — Collins (H.). — Carus. — Ferri (L.). — Flint. — Guyau. — Gurney, Myers et Podmor. — Herbert-Spencer. — Huxley. — Liard. — Lang, — Lubbock (Sir John). — Lyon (Georges). — Marion. — Maudsley. — Stuart-Mill (John). — Romanes. — Sully (James).

PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 et 5.)

Bouglé — Hartmann (E. de). — Nordau (Max). — Nietzsche. — Oldenberg. — Piderit. — Preyer. — Ribot (Th.). — Schmidt (O.). — Schœbel. — Schopenhauer. — Selden (C.). — Stricker. — Wundt. — Zeller. — Ziegler.

PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 et 5.)

Espinas. — Ferrero. — Ferri (Enrico). — Ferri (L.). — Garofalo. — Léopardi. — Lombroso. — Lombroso et Ferrero. — Lombroso et Laschi. — Mariano. — Mosso. — Pilo (Marco). — Sergi. — Sighele.

LES GRANDS PHILOSOPHES

Publié sous la direction de M. l'Abbé PIAT

Sous ce titre, M. l'Abbé Piat, agrégé de philosophie, docteur es lettres, professeur à l'École des Carmes, va publier, avec la collaboration de savants et de philosophes connus, une série d'études consacrées aux grands philosophes: *Socrate, Platon, Aristote, Philon, Plotin* et *Saint Augustin; Saint Anselme, Saint Bonaventure, Saint Thomas d'Aquin* et *Dunsscot, Malebranche, Pascal, Spinoza, Leibniz, Kant, Hégel, Herbert Spencer*, etc.

Chaque étude formera un volume in-8° carré de 300 pages environ, du prix de 5 francs.

PARAITRONT DANS LE COURANT DE L'ANNÉE 1899 :

Avicenne, par le baron Carra de Vaux.
Saint Anselme, par M. Domet de Vorges, ancien ministre plénipotentiaire.
Socrate, par M. l'abbé Piat.
Saint Augustin, par M. l'abbé Jules Martin.
Descartes, par M. le baron Denys Cochin, député de Paris.
Saint Thomas d'Aquin, par Mgr Mercier, directeur de l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, et par M. de Wulf, professeur au même Institut.
Malebranche, par M. Henri Joly, ancien doyen de la Faculté des lettres de Dijon.
Saint Bonaventure, par Mgr Dadolle, recteur des Facultés libres de Lyon.
Maine de Biran, par M. Marius Couailhac, docteur ès lettres.
Rosmini, par M. Bazaillas, agrégé de l'Université, professeur au collège Stanislas.
Pascal, par M. Hatzfeld, professeur honoraire au lycée Louis-le-Grand.
Kant, par M. Ruyssen, agrégé de l'Université, professeur au lycée de La Rochelle.
Spinoza, par M. G. Fonsegrive, professeur au lycée Buffon.
Dunsscot, par le R. P. David Fleming, définiteur général de l'ordre des Franciscains.

BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE DES SCIENCES SOCIALES

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION :
DICK MAY, Secrétaire général du Collège libre des Sciences sociales.

L'éditeur de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* a toujours réservé dans cette collection une place à la science sociale : les rapports de celle-ci avec la psychologie des peuples et avec la morale justifient ce classement et, à ces titres divers, elle intéresse les philosophes.

Mais, depuis plusieurs années, le cercle des études sociales s'est élargi ; elles sont sorties du domaine de l'observation pour entrer dans celui des applications pratiques et de l'histoire, qui s'adressent à un plus nombreux public.

Aussi ont-elles pris leur place dans le haut enseignement ; elles ont leurs représentants dans les Facultés des lettres et de droit, au Collège de France, à l'École libre des sciences politiques. La récente fondation du *Collège libre des sciences sociales* a montré la diversité et l'utilité des questions qui font partie de leur domaine ; les nombreux auditeurs qui en suivent les cours et conférences prouvent par leur présence que cette nouvelle institution répond à un besoin de curiosité générale.

C'est pour répondre à ce même besoin que l'éditeur de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* fonde la *Bibliothèque générale des sciences sociales.* Les premiers volumes de cette *Bibliothèque* seront la reproduction des leçons professées dans ces deux dernières années au Collège libre. La collaboration de son distingué secrétaire général assure à la *Bibliothèque* la continuation du concours de ses professeurs et conférenciers.

La *Bibliothèque générale des sciences sociales* sera d'ailleurs ouverte à tous les travaux intéressants, quelles que soient les opinions des sociologues qui leur apporteront leur concours, et l'école à laquelle ils appartiendront.

Les volumes, dont les titres suivent, seront publiés dans le courant de l'année 1898, les trois premiers devant paraître aux mois de mars et avril prochains :

VOLUMES PUBLIÉS :

L'individualisation de la peine, par R. SALEILLES, professeur agrégé à la Faculté de droit de l'Université de Paris.

L'idéalisme social, par Eugène FOURNIÈRE, député, professeur au Collège libre des sciences sociales.

Ouvriers du temps passé (XVe et XVIe siècles), par H. HAUSER, professeur à l'Université de Clermont-Ferrand.

Chaque volume in-8° carré de 300 pages environ, cartonné à l'anglaise..... 6 fr.

EN PRÉPARATION :

La méthode historique appliquée aux sciences sociales, par Charles SEIGNOBOS, maître de conférences à la Faculté des lettres de l'Université de Paris.

La formation de la démocratie socialiste en France, par Albert MÉTIN, agrégé de l'Université.

Le mouvement social catholique depuis l'encyclique *Rerum novarum*, par Max TURMANN.

La méthode géographique appliquée aux sciences sociales, par Jean BRUNHES, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).

Les Bourses, par THALLER, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris.

La décomposition du Marxisme, par Ch. ANDLER, maître de conférences à l'École normale supérieure.

La statique sociale, par le Dr DELBET, député, directeur du Collège libre des sciences sociales.

Le monisme économique (sociologie marxiste), par DE KELLÈS-KRAUZ.

L'organisation industrielle moderne. Ses caractères, son développement, par Maurice DUFOURMENTELLE.

Précis d'économie sociale. *Le Play et la méthode d'observation*, par Alexis DELAIRE, secrétaire général de la Société d'économie sociale.

Les enquêtes (théorie et pratique), par M. P. DU MAROUSSEM, docteur en droit.

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-12 brochés à 3 fr. 50. — Volumes in-8 brochés de divers prix

Cartonnage anglais, 50 cent. par vol. in-12 ; 1 fr. par vol. in-8.

Demi-reliure, 1 fr. 50 par vol. in-12 ; 2 fr. par vol. in-8.

EUROPE

SYBEL (H. de). * **Histoire de l'Europe pendant la Révolution française**, traduit de l'allemand par Mlle DOSQUET. Ouvrage complet en 6 vol. in-8. 42 fr.

DEBIDOUR, inspecteur général de l'Instruction publique. * **Histoire diplomatique de l'Europe, de 1815 à 1878.** 2 vol. in-8. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 18 fr.

FRANCE

AULARD, professeur à la Sorbonne. * **Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême**, étude historique (1793-1794). 1 vol. in-12. 3 fr. 50

— * **Études et leçons sur la Révolution française.** 2 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50

DESPOIS (Eug.). * **Le Vandalisme révolutionnaire.** Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 4e édition, précédée d'une notice sur l'auteur par M. Charles BIGOT. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

DEBIDOUR, inspecteur général de l'instruction publique. **Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France** (1789-1870). 1 fort vol. in-8. 1898. 12 fr.

ISAMBERT (G.). * **La vie à Paris pendant une année de la Révolution** (1791-1792). 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

MARCELLIN PELLET, ancien député. **Variétés révolutionnaires.** 3 vol. in-12, précédés d'une préface de A. RANC. Chaque vol. séparém. 3 fr. 50

BONDOIS (P.), agrégé de l'Université. * **Napoléon et la société de son temps** (1793-1821). 1 vol. in-8. 7 fr.

CARNOT (H.), sénateur. * **La Révolution française**, résumé historique. 1 volume in-12. Nouvelle édit. 3 fr. 50

BLANC (Louis). * **Histoire de Dix ans** (1830-1840). 5 vol. in-8. 25 fr.

— 25 pl. en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Dix ans.* 6 fr.

ÉLIAS REGNAULT. **Histoire de Huit ans** (1840-1848). 3 vol. in-8. 15 fr.

— 14 planches en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Huit ans.* 4 fr.

GAFFAREL (P.), professeur à l'Université de Dijon. * **Les Colonies françaises.** 1 vol. in-8. 5e édit. 5 fr.

LAUGEL (A.). * **La France politique et sociale.** 1 vol. in-8. 5 fr.

ROCHAU (de). **Histoire de la Restauration.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

SPULLER (E.), ancien ministre de l'Instruction publique. * **Figures disparues**, portraits contemp., littér. et politiq. 3 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50

— **Histoire parlementaire de la deuxième République.** 1 volume in-12. 2e édit. 3 fr. 50

— **Hommes et choses de la Révolution.** 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

TAXILE DELORD. * **Histoire du second Empire** (1848-1870). 6 v. in-8. 42 fr.

ZEVORT (E.), recteur de l'Académie de Caen. **Histoire de la troisième République :**

- Tome I. * **La présidence de M. Thiers** 1 vol. in-8. 1896. 7 fr.
- Tome II. * **La présidence du Maréchal.** 1 vol. in-8. 1897. 7 fr.
- Tome III. **La présidence de Jules Grévy.** 1 vol. in-8. 7 fr.
- Tome IV. **La présidence de Sadi-Carnot.** 1 vol. in-8. (*Sous presse.*) 7 fr.

WAHL, inspecteur général honoraire de l'Instruction aux colonies. * **L'Algérie.** 1 vol. in-8. 3e édit. refondue. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 5 fr.

LANESSAN (de). **L'Expansion coloniale de la France.** Étude économique, politique et géographique sur les établissements français d'outre-mer. 1 fort vol. in-8, avec cartes. 1886. 12 fr.

— ***L'Indo-Chine française.** Étude économique, politique et administrative sur *la Cochinchine, le Cambodge, l'Annam et le Tonkin.* (Ouvrage couronné par la Société de géographie commerciale de Paris, médaille Dupleix.) 1 vol. in-8, avec 5 cartes en couleurs hors texte. 15 fr.

— * **La colonisation française en Indo-Chine.** 1 vol. in-12, avec une carte de l'Indo-Chine. 1895. 3 fr. 50

LAPIE (P.), agrégé de l'Université. **Les Civilisations tunisiennes** (Musulmans, Israélites, Européens). 1 v. in-12. 1898. (Couronné par l'Académie française.) 3 fr. 50

SILVESTRE (J.). **L'Empire d'Annam et les Annamites,** publié sous les auspices de l'administration des colonies. 1 v. in-12, avec 1 carte de l'Annam. 3 fr. 50

WEILL (Georges), agrégé de l'Université, docteur ès lettres. **L'École saint-simonienne,** son histoire, son influence jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

ANGLETERRE

LAUGEL (Aug.). * **Lord Palmerston et lord Russell.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

SIR CORNEWAL LEWIS. * **Histoire gouvernementale de l'Angleterre depuis 1770 jusqu'à 1830.** Traduit de l'anglais. 1 vol. in-8. 7 fr.

REYNALD (H.), doyen de la Faculté des lettres d'Aix. * **Histoire de l'Angleterre,** depuis la reine Anne jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 2e éd. 3 fr. 50

MÉTIN (Albert). **Le Socialisme en Angleterre.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50

ALLEMAGNE

VÉRON (Eug.). * **Histoire de la Prusse,** depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa. 1 vol. in-12. 6e édit., augmentée d'un chapitre nouveau contenant le résumé des événements jusqu'à nos jours, par P. BONDOIS, professeur agrégé d'histoire au lycée Buffon. 3 fr. 50

— * **Histoire de l'Allemagne,** depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3e éd., mise au courant des événements par P. BONDOIS. 3 fr. 50

ANDLER (Ch.), maître de conférences à l'École normale. **Les origines du socialisme d'état en Allemagne.** 1 vol. in-8. 1897. 7 fr.

AUTRICHE-HONGRIE

ASSELINE (L.). * **Histoire de l'Autriche,** depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3e édit. 3 fr. 50

SAYOUS (Ed.), professeur à la Faculté des lettres de Toulouse. **Histoire des Hongrois** et de leur littérature politique, de 1790 à 1815. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BOURLIER (J.). * **Les Tchèques et la Bohème contemporaine,** avec préface de M. FLOURENS, ancien ministre des Affaires étrangères. 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50

AUERBACH, professeur à la Faculté des lettres de Nancy. **Les races et les nationalités en Autriche-Hongrie.** 1 vol. in-8, avec une carte hors texte. 1898. 5 fr.

ITALIE

SORIN (Élie). * **Histoire de l'Italie,** depuis 1815 jusqu'à la mort de Victor-Emmanuel. 1 vol. in-12. 1888. 3 fr. 50

GAFFAREL (P.), professeur à la Faculté des lettres de Dijon. * **Bonaparte et les Républiques italiennes** (1796-1799). 1895. 1 vol. in-8. 5 fr.

ESPAGNE

REYNALD (H.). * **Histoire de l'Espagne,** depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

RUSSIE

CRÉHANGE (M.), agrégé de l'Université. * **Histoire contemporaine de la Russie,** depuis la mort de Paul Ier jusqu'à l'avènement de Nicolas II (1801-1894). 1 vol. in-12. 2e édit. 1895. 3 fr. 50

SUISSE

DAENDLIKER. * **Histoire du peuple suisse.** Trad. de l'allem. par Mme Jules FAVRE et précédé d'une Introduction de Jules FAVRE. 1 vol. in-8. 5 fr.

GRÈCE & TURQUIE

BÉRARD (V.), docteur ès lettres. * **La Turquie et l'Hellénisme contemporain.** (Ouvrage cour. par l'Acad. française). 1 v. in-12. 2e éd. 1895. 3 fr. 50

AMÉRIQUE

DEBERLE (Alf.). * **Histoire de l'Amérique du Sud,** depuis sa conquête jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3e édit., revue par A. MILHAUD, agrégé de l'Université. 3 fr. 50

BARNI (Jules). * **Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle.** 2 vol. in-12. Chaque volume. 3 fr. 50

— * **Les Moralistes français au XVIIIe siècle.** 1 vol. in-12 faisant suite aux deux précédents. 3 fr. 50

BEAUSSIRE (Émile), de l'Institut. **La Guerre étrangère et la Guerre civile.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

BOURDEAU (J.). * **Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe.** 1 vol. in-12. 2e édit. 1894. 3 fr. 50

D'EICHTHAL (Eug.). **Souveraineté du peuple et gouvernement.** 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50

DEPASSE (Hector). **Transformations sociales.** 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

— **Du Travail et de ses conditions** (Chambres et Conseils du travail). 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50

DRIAULT (E.). **La question d'Orient,** préface de G. MONOD, de l'Institut 1 vol. in-8. 1898. 7 fr.

GUÉROULT (G.). * **Le Centenaire de 1789,** évolution polit., philos., artist. et scient. de l'Europe depuis cent ans. 1 vol. in-12. 1889. 3 fr. 50

LAVELEYE (E. de), correspondant de l'Institut. **Le Socialisme contemporain.** 1 vol. in-12. 10e édit. augmentée. 3 fr. 50

LICHTENBERGER (A). **Le Socialisme utopique,** étude sur quelques précurseurs du Socialisme. 1 vol. in-12. 1898. 3 fr. 50

— **Le Socialisme et la Révolution française.** 1 vol. in-8. 5 fr.

MATTER (P.). **La dissolution des assemblées parlementaires,** étude de droit public et d'histoire. 1 vol. in-8. 1898. 5 fr.

REINACH (Joseph). **Pages républicaines.** 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

SPULLER (E.). * **Éducation de la démocratie.** 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50

— **L'Évolution politique et sociale de l'Église.** 1 vol. in-12. 1893. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE ET POLITIQUE

DESCHANEL (E.), sénateur, professeur au Collège de France. * **Le Peuple et la Bourgeoisie.** 1 vol. in-8. 2e édit. 5 fr.

DU CASSE. **Les Rois frères de Napoléon Ier.** 1 vol. in-8. 10 fr.

LOUIS BLANC. **Discours politiques** (1848-1881). 1 vol. in-8. 7 fr. 50

PHILIPPSON. **La Contre-révolution religieuse au XVIe siècle.** 1 vol. in-8. 10 fr.

HENRARD (P.). **Henri IV et la princesse de Condé.** 1 vol. in-8. 6 fr.

NOVICOW. **La Politique internationale.** 1 fort vol. in-8. 7 fr.

REINACH (Joseph). * **La France et l'Italie devant l'histoire.** 1 vol. in-8. 1893. 5 fr.

LORIA (A.). **Les Bases économiques de la constitution sociale.** 1 vol. in-8. 1893. 7 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

De l'authenticité des épigrammes de Simonide, par AM. HAUVETTE, professeur adjoint. 1 vol. in-8. 5 fr.

* **Antinomies linguistiques**, par VICTOR HENRY, professeur à la Faculté. 1 vol. in-8. 2 fr.

Mélanges d'histoire du moyen âge, par MM. le Prof. LUCHAIRE, DUPONT, FERRIER et POUPARDIN. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

Études linguistiques sur la Basse-Auvergne, phonétique historique du patois de Vinzelles (Puy-de-Dôme), par ALBERT DAUZAT, préface de M. le Prof. ANT. THOMAS. 1 vol. in-8. 6 fr.

De la flexion dans Lucrèce, par A. CARTAULT, professeur à la Faculté. 1 vol. in-8. 4 fr.

Le treize vendémiaire an IV, par HENRY ZIVY. 1 vol. in-8, avec 2 pl. hors texte. 4 fr.

TRAVAUX DE L'UNIVERSITÉ DE LILLE

PAUL FABRE. **La polyptyque du chanoine Benoît — Etude sur un manuscrit de la bibliothèque de Cambrai.** 3 fr. 50

MÉDÉRIC DUFOUR. **Sur la constitution rythmique et métrique du drame grec.** 1re série, 4 fr.; 2e série, 2 fr. 50; 3e série, 2 fr. 50.

A. PINLOCHE. * **Principales œuvres de Herbart.** (Pédagogie générale. — Esquisse de leçons pédagogiques. — Aphorismes et extraits divers). 7 fr. 50

A. PENJON. **Pensée et réalité**, de A. SPIR, trad. de l'allem. in-8°. 10 fr.

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Lettres intimes de J.-M. Alberoni adressées au comte J. Rocca, ministre des finances du duc de Parme, par Emile BOURGEOIS, maître de conférences à l'École normale. 1 vol. in-8. 10 fr.

Sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine, par Arthur HANNEQUIN, professeur à la Faculté des lettres. 1 v. in-8. 7 fr. 50

Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle, par Raymond THAMIN, professeur au lycée Condorcet. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

La république des Provinces-Unies, la France et les Pays-Bas espagnols, de 1630 à 1650, par A. WADDINGTON, professeur à la Faculté des lettres.
TOME I (1630-42). 1 vol. in-8. 6 fr. — TOME II (1642-50). 1 vol. in-8. 6 fr.

Le Vivarais, essai de géographie régionale, par BURDIN. 1 vol. in-8. 1898. 6 fr.

PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES

* **HISTOIRE ILLUSTRÉE DU SECOND EMPIRE**, par Taxile DELORD. 6 vol. in-8 colombier avec 500 gravures de FERAT, Fr. REGAMEY, etc. Chaque vol. broché, 8 fr. — Cart. doré, tr. dorées. 11 fr. 50

HISTOIRE POPULAIRE DE LA FRANCE, depuis les origines jusqu'en 1815. — 4 vol. in-8 colombier avec 1323 gravures. Chaque vol. broché, 7 fr. 50. — Cart. toile, tr. dorées. 11 fr.

*De Saint-Louis à Tripoli

Par le Lac Tchad

Par le Lieutenant-Colonel MONTEIL

1 beau volume in-8 colombier, précédé d'une préface de M. de Vogüé, de l'Académie française, illustrations de RIOU. 1895. 20 fr.

Ouvrage couronné par l'Académie française (Prix Montyon)

RECUEIL DES INSTRUCTIONS
DONNÉES
AUX AMBASSADEURS ET MINISTRES DE FRANCE
DEPUIS LES TRAITÉS DE WESTPHALIE JUSQU'À LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques au Ministère des Affaires étrangères.

Beaux volumes in-8 raisin, imprimés sur papier de Hollande, avec Introduction et notes.

I. — **AUTRICHE**, par M. Albert SOREL, de l'Académie française. 20 fr.
II. — **SUÈDE**, par M. A. GEFFROY, de l'Institut.............. 20 fr.
III. — **PORTUGAL**, par le vicomte DE CAIX DE SAINT-AYMOUR..... 20 fr.
IV et V. — **POLOGNE**, par M. LOUIS FARGES, 2 vol............ 30 fr.
VI. — **ROME**, par M. G. HANOTAUX, de l'Académie française..... 20 fr.
VII. — **BAVIÈRE, PALATINAT ET DEUX-PONTS**, par M. André LEBON. 25 fr.
VIII et IX. — **RUSSIE**, par M. Alfred RAMBAUD, de l'Institut. 2 vol. Le 1er vol. 20 fr. Le second vol.............. 25 fr.
X. — **NAPLES ET PARME**, par M. Joseph REINACH.............. 20 fr.
XI. — **ESPAGNE** (1649-1750), par MM. MOREL-FATIO et LÉONARDON (tome I)........................ 20 fr.
XII et XII *bis*. — **ESPAGNE** (1750-1789) (t. II et III), par les mêmes (*sous presse*).
XIII. — **DANEMARK**, par A. GEFFROY, de l'Institut.............. 14 fr.
XIV et XV. — **SAVOIE-MANTOUE**, par M. HORRIC DE BEAUCAIRE (*sous presse*).

*INVENTAIRE ANALYTIQUE
DES
ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES
PUBLIÉ
Sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques

I. — **Correspondance politique de MM. de CASTILLON et de MARILLAC, ambassadeurs de France en Angleterre (1538-1540)**, par M. JEAN KAULEK, avec la collaboration de MM. Louis Farges et Germain Lefèvre-Pontalis. 1 vol. in-8 raisin.............. 15 fr.

II. — **Papiers de BARTHÉLEMY, ambassadeur de France en Suisse**, de 1792 à 1797 (année 1792), par M. Jean KAULEK. 1 vol. in-8 raisin.............. 15 fr.

III. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (janvier-août 1793), par M. JEAN KAULEK. 1 vol. in-8 raisin.............. 15 fr.

IV. — **Correspondance politique de ODET DE SELVE, ambassadeur de France en Angleterre** (1546-1549), par M. G. LEFÈVRE-PONTALIS. 1 vol. in-8 raisin.............. 15 fr.

V. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (septembre 1793 à mars 1794), par M. Jean KAULEK. 1 vol. in-8 raisin.............. 18 fr.

VI. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (avril 1794 à février 1795), par M. JEAN KAULEK. 1 vol. in-8 raisin.............. 20 fr.

VII. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (mars 1795 à septembre 1796). *Négociations de la paix de Bâle*, par M. Jean KAULEK. 1 volume in-8 raisin.............. 20 fr.

Correspondance des Deys d'Alger avec la Cour de France (1759-1833), recueillie par Eug. PLANTET, attaché au Ministère des Affaires étrangères. 2 vol. in-8 raisin avec 2 planches en taille-douce hors texte. 30 fr.

Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avec la Cour (1577-1830), recueillie par Eug. PLANTET, publiée sous les auspices du Ministère des Affaires étrangères. TOME I. In-8 raisin. (*Épuisé.*)
TOME II. 1 fort vol. in-8 raisin.............. 20 fr.
TOME III. 1 fort vol. in-8 raisin (*sous presse*).

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par TH. RIBOT, Professeur au Collège de France.

(24e *année*, 1899.)

Paraît tous les mois, par livraisons de 7 feuilles grand in-8, et forme chaque année deux volumes de 680 pages chacun.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.

La livraison .... 3 fr.

Les années écoulées, chacune 30 francs, et la livraison, 3 fr.

Première table des matières (1876-1887). 1 vol. in-8 .... 3 fr.
Deuxième table des matières (1888-1895). 1 vol. in-8 .... 3 fr.

La REVUE PHILOSOPHIQUE n'est l'organe d'aucune secte, d'aucune école en particulier.

Tous les articles de fond sont signés et chaque auteur est responsable de son article. Sans professer un culte exclusif pour l'expérience, la direction, bien persuadée que rien de solide ne s'est fondé sans cet appui, lui fait la plus large part et n'accepte aucun travail qui la dédaigne.

Elle ne néglige aucune partie de la philosophie, tout en s'attachant cependant à celles qui, par leur caractère de précision relative, offrent moins de prise aux désaccords et sont plus propres à rallier toutes les écoles. La *psychologie*, avec ses auxiliaires indispensables, l'*anatomie* et la *physiologie du système nerveux*, la *pathologie mentale*, la *psychologie des races inférieures et des animaux*, les *recherches expérimentales des laboratoires*; — la *logique*; — les *théories générales fondées sur les découvertes scientifiques*; — l'*esthétique*; — les *hypothèses métaphysiques*, tels sont les principaux sujets dont elle entretient le public.

Plusieurs fois par an paraissent des *Revues générales* qui embrassent dans un travail d'ensemble les travaux récents sur une question déterminée : sociologie, morale, psychologie, linguistique, philosophie religieuse, philosophie mathématique, psycho-physique, etc.

La REVUE désirant être, avant tout, un organe d'information, a publié depuis sa fondation le compte rendu de plus de quinze cents ouvrages. Pour faciliter l'étude et les recherches, ces comptes rendus sont groupés sous des rubriques spéciales : anthropologie criminelle, esthétique, métaphysique, théorie de la connaissance, histoire de la philosophie, etc., etc. Ces comptes rendus sont, autant que possible, impersonnels, notre but étant de faire connaître le mouvement philosophique contemporain dans toutes ses directions, non de lui imposer une doctrine.

En un mot par la variété de ses articles et par l'abondance de ses renseignements elle donne un tableau complet du mouvement philosophique et scientifique en Europe.

Aussi a-t-elle sa place marquée dans les bibliothèques des professeurs et de ceux qui se destinent à l'enseignement de la philosophie et des sciences ou qui s'intéressent au développement du mouvement scientifique.

---

*REVUE HISTORIQUE

Dirigée par G. MONOD

Membre de l'Institut, maître de conférences à l'École normale
Président de la section historique et philologique à l'École des hautes études

(24e *année*, 1899.)

Paraît tous les deux mois, par livraisons grand in-8° de 15 feuilles et forme par an trois volumes de 500 pages chacun.

CHAQUE LIVRAISON CONTIENT :

I. Plusieurs *articles de fond*, comprenant chacun, s'il est possible, un travail complet. — II. Des *Mélanges et Variétés*, composés de documents inédits d'une étendue restreinte et de courtes notices sur des points d'histoire curieux ou mal connus. — III. Un *Bulletin historique* de la France et de l'étranger, fournissant des renseignements aussi complets que possible sur tout ce qui touche aux études historiques. — IV. Une *Analyse des publications périodiques* de la France et de l'étranger, au point de vue des études historiques. — V. Des *Comptes rendus critiques* des livres d'histoire nouveaux.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.

La livraison.. .... 6 fr.

Les années écoulées, chacune 30 francs, le fascicule, 6 francs.
Les fascicules de la 1re année, 9 francs.

Tables générales des matières.

I. — 1876 à 1880...	3 fr.;	pour les abonnés.	1 fr. 50
II. — 1881 à 1885...	3 fr.;	—	1 fr. 50
III. — 1886 à 1890...	5 fr.;	—	2 fr. 50
IV. — 1891 à 1895...	3 fr.;	—	1 fr. 50

ANNALES DES SCIENCES POLITIQUES

RECUEIL BIMESTRIEL

Publié avec la collaboration des professeurs et des anciens élèves de l'École libre des sciences politiques

(*Quatorzième année*, 1899)

COMITÉ DE RÉDACTION :

M. Emile BOUTMY, de l'Institut, directeur de l'École ; M. ALF. DE FOVILLE, de l'Institut, directeur de la Monnaie ; M. R. STOURM, ancien inspecteur des Finances et administrateur des Contributions indirectes ; M. Alexandre RIBOT, député, ancien ministre ; M. Gabriel ALIX ; M. L. RENAULT, professeur à la Faculté de droit ; M. André LEBON, ancien ministre des colonies ; M. Albert SOREL, de l'Académie française ; M. A. VANDAL, de l'Académie française ; Aug. ARNAUNÉ, Directeur au ministère des Finances ; M. Émile BOURGEOIS, maître de conférences à l'École normale supérieure ; Directeurs des groupes de travail, professeurs à l'École.

Secrétaire de la rédaction : M. A. VIALLATE.

Les sujets traités dans les *Annales* embrassent les matières suivantes : *Économie, politique, finances, statistique, histoire constitutionnelle, droits international, public et privé, droit administratif, législations civile et commerciale privées, histoire législative et parlementaire, histoire diplomatique, géographie économique, ethnographie, etc.*

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Un an (du 15 janvier) : Paris, 18 fr. ; départements et étranger, 19 fr.
La livraison, 3 fr. 50.

***Les trois premières années* (1886–1887–1888) *se vendent chacune* 16 *francs, les livraisons, chacune* 5 *francs, la quatrième année* (1889) *et les suivantes se vendent chacune* 18 *francs, et les livraisons, chacune* 3 *fr.* 50.**

Revue mensuelle de l'École d'Anthropologie de Paris

(9e *année*, 1899)

PUBLIÉE PAR LES PROFESSEURS :

MM. CAPITAN (Anthropologie pathologique), Mathias DUVAL (Anthropogénie et Embryologie), Georges HERVÉ (Ethnologie), J.-V. LABORDE (Anthropologie biologique), André LEFÈVRE (Ethnographie et Linguistique), Ch. LETOURNEAU (Histoire des civilisations), MANOUVRIER (Anthropologie physiologique), MAHOUDEAU (Anthropologie zoologique), SCHRADER (Anthropologie géographique), H. THULIÉ, directeur de l'École.

Cette revue paraît tous les mois depuis le 15 *janvier* 1891, *chaque numéro formant une brochure in-8 raisin de* 32 *pages, et contenant une leçon d'un des professeurs de l'École, avec figures intercalées dans le texte et des analyses et comptes rendus des faits, des livres et des revues périodiques qui doivent intéresser les personnes s'occupant d'anthropologie.*

ABONNEMENT : France et Étranger, **10 fr.** — Le Numéro, **1 fr.**

ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES

Dirigées par le Dr DARIEX

(9e *année*, 1899)

Les **ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES** ont pour but de rapporter, avec force preuves à l'appui, toutes les observations sérieuses qui leur seront adressées, relatives aux faits soi-disant occultes : 1° de **télépathie**, de **lucidité**, de **pressentiment** ; 2° de **mouvements d'objets, d'apparitions objectives**. En dehors de ces chapitres de faits sont publiées des **théories** se bornant à la discussion des bonnes conditions pour observer et expérimenter ; des **analyses, bibliographies, critiques**, etc.

Les **ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES** paraissent tous les deux mois par numéros de quatre feuilles in-8 carré (64 pages), *depuis le* 15 *janvier* 1891.

ABONNEMENT : Pour tous pays, **12 fr.** — Le Numéro, **2 fr. 50.**

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE
INTERNATIONALE
Publiée sous la direction de M. Émile ALGLAVE

La *Bibliothèque scientifique internationale* est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes qui se font chaque jour dans tous les pays. Chaque savant expose les idées qu'il a introduites dans la science et condense pour ainsi dire ses doctrines les plus originales.

On peut ainsi, sans quitter la France, assister et participer au mouvement des esprits en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, en Italie, tout aussi bien que les savants mêmes de chacun de ces pays.

La *Bibliothèque scientifique internationale* ne comprend pas seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles; elle aborde aussi les sciences morales, comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc.; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattachent encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles.

Cette collection paraît à la fois en français et en anglais : à Paris, chez Félix Alcan; à Londres, chez C. Kegan, Paul et Cie; à New-York, chez Appleton.

LISTE DES OUVRAGES PAR ORDRE D'APPARITION

91 VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE. CHAQUE VOLUME : 6 FRANCS.

1. J. TYNDALL. * **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, avec figures. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
2. BAGEHOT. * **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
3. MAREY. * **La Machine animale**, locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses fig. 1 vol. in-8. 5e édit. augmentée. 6 fr.
4. BAIN. * **L'Esprit et le Corps.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
5. PETTIGREW. * **La Locomotion chez les animaux**, marche, natation. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
6. HERBERT SPENCER. * **La Science sociale.** 1 v. in-8. 12e édit. 6 fr.
7. SCHMIDT (O.). * **La Descendance de l'homme et le Darwinisme.** 1 vol. in-8, avec fig. 6e édition. 6 fr.
8. MAUDSLEY. * **Le Crime et la Folie.** 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.
9. VAN BENEDEN. * **Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal.** 1 vol. in-8, avec figures. 3e édit. 6 fr.
10. BALFOUR STEWART. * **La Conservation de l'énergie**, suivi d'une Étude sur la *nature de la force*, par M. P. de SAINT-ROBERT, avec figures. 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
11. DRAPER. **Les Conflits de la science et de la religion.** 1 vol. in-8. 9e édition. 6 fr.
12. L. DUMONT. * **Théorie scientifique de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
13. SCHUTZENBERGER. * **Les Fermentations.** 1 vol. in-8, avec fig. 6e édit. 6 fr.
14. WHITNEY. * **La Vie du langage.** 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
15. COOKE et BERKELEY. * **Les Champignons.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition. 6 fr.
16. BERNSTEIN. * **Les Sens.** 1 vol. in-8, avec 91 fig. 5e édit. 6 fr.

17. BERTHELOT. * **La Synthèse chimique.** 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.
18. NIEWENGLOWSKI (H.). * **La photographie et la photochimie.** 1 vol. in-8, avec gravures et une planche hors texte. 6 fr.
19. LUYS. * **Le Cerveau et ses fonctions**, avec figures. 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.
20. STANLEY JEVONS. * **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange.** 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
21. FUCHS. * **Les Volcans et les Tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleur. 5e édition. 6 fr.
22. GÉNÉRAL BRIALMONT. * **Les Camps retranchés et leur rôle dans la défense des États**, avec fig. dans le texte et 2 planches hors texte. 3e édit. 6 fr.
23. DE QUATREFAGES. * **L'Espèce humaine.** 1 v. in-8. 12e édit. 6 fr.
24. BLASERNA et HELMHOLTZ. * **Le Son et la Musique.** 1 vol. in-8, avec figures. 5e édition. 6 fr.
25. ROSENTHAL. * **Les Nerfs et les Muscles.** 1 vol. in-8, avec 75 figures. 3e édition. *Epuisé.*
26. BRUCKE et HELMHOLTZ. * **Principes scientifiques des beaux-arts.** 1 vol. in-8, avec 39 figures. 4e édition. 6 fr.
27. WURTZ. * **La Théorie atomique.** 1 vol. in-8. 8e édition. 6 fr.
28-29. SECCHI (le père). * **Les Étoiles.** 2 vol. in-8, avec 63 figures dans le texte et 17 pl. en noir et en couleur hors texte. 3e édit. 12 fr.
30. JOLY. * **L'Homme avant les métaux.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition. 6 fr.
31. A. BAIN. * **La Science de l'éducation.** 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.
32-33. THURSTON (R.). * **Histoire de la machine à vapeur**, précédée d'une Introduction par M. HIRSCH. 2 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte et 16 planches hors texte. 3e édition. 12 fr.
34. HARTMANN (R.). * **Les Peuples de l'Afrique.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. 6 fr.
35. HERBERT SPENCER. * **Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
36. HUXLEY. * **L'Écrevisse**, introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. 6 fr.
37. DE ROBERTY. * **De la Sociologie.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
38. ROOD. * **Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleur hors texte. 2e édition. 6 fr.
39. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Cryptogames). 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
40-41. CHARLTON BASTIAN. * **Le Cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux.** 2 vol. in-8, avec figures. 2e éd. 12 fr.
42. JAMES SULLY. * **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
43. YOUNG. * **Le Soleil.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
44. DE CANDOLLE. * **L'Origine des plantes cultivées.** 4e édition. 1 vol. in-8. 6 fr.
45-46. SIR JOHN LUBBOCK. * **Fourmis, abeilles et guêpes.** Études expérimentales sur l'organisation et les mœurs des sociétés d'insectes hyménoptères. 2 vol. in-8, avec 65 figures dans le texte et 13 planches hors texte, dont 5 coloriées. 12 fr.
47. PERRIER (Edm.). **La Philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
48. STALLO. * **La Matière et la Physique moderne.** 1 vol. in-8, 2e éd., précédé d'une Introduction par CH. FRIEDEL. 6 fr.
49. MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'Expression des sentiments.** 1 vol. in-8. 3e édit., avec huit planches hors texte. 6 fr.
50. DE MEYER. * **Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage.** 1 vol. in-8, avec 51 figures, précédé d'une Introd. par M. O. CLAVEAU. 6 fr.

51. DE LANESSAN.*Introduction à l'Étude de la botanique (le Sapin.) 1 vol. in-8, 2e édit., avec 143 figures dans le texte. 6 fr.
52-53. DE SAPORTA et MARION. *L'Évolution du règne végétal (les Phanérogames). 2 vol. in-8, avec 136 figures. 12 fr.
54. TROUESSART. *Les Microbes, les Ferments et les Moisissures. 1 vol. in-8, 2e édit., avec 107 figures dans le texte. 6 fr.
55. HARTMANN (R.).*Les Singes anthropoïdes, et leur organisation comparée à celle de l'homme. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
56. SCHMIDT (O.).*Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques. 1 vol. in-8 avec 51 figures. 6 fr.
57. BINET et FÉRÉ. Le Magnétisme animal. 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
58-59. ROMANES.* L'Intelligence des animaux. 2 v. in-8. 2e édit. 12 fr.
60. F. LAGRANGE. Physiologie des exercices du corps. 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.
61. DREYFUS.* Évolution des mondes et des sociétés. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
62. DAUBRÉE.* Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes. 1 vol. in-8 avec 85 fig. dans le texte. 2e édit. 6 fr.
63-64. SIR JOHN LUBBOCK. * L'Homme préhistorique. 2 vol. in-8, avec 228 figures dans le texte. 4e édit. 12 fr.
65. RICHET (Ch.). La Chaleur animale. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
66. FALSAN (A.). *La Période glaciaire principalement en France et en Suisse. 1 vol. in-8, avec 105 figures et 2 cartes. 6 fr.
67. BEAUNIS (H.). Les Sensations internes. 1 vol. in-8. 6 fr.
68. CARTAILHAC (E.). La France préhistorique, d'après les sépultures et les monuments. 1 vol. in-8, avec 162 figures. 2e édit. 6 fr.
69. BERTHELOT.*La Révolution chimique, Lavoisier. 1 vol. in-8. 6 fr.
70. SIR JOHN LUBBOCK. * Les Sens et l'instinct chez les animaux, principalement chez les insectes. 1 vol. in-8, avec 150 figures. 6 fr.
71. STARCKE. *La Famille primitive. 1 vol. in-8. 6 fr.
72. ARLOING. * Les Virus. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
73. TOPINARD. * L'Homme dans la Nature. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
74. BINET (Alf.).* Les Altérations de la personnalité. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
75. DE QUATREFAGES (A.).*Darwin et ses précurseurs français. 1 vol. in-8. 2e édition refondue. 6 fr.
76. LEFÈVRE (A.). * Les Races et les langues. 1 vol. in-8. 6 fr.
77-78. DE QUATREFAGES. * Les Emules de Darwin. 2 vol. in-8 avec préfaces de MM. E. Perrier et Hamy. 12 fr.
79. BRUNACHE (P.).* Le Centre de l'Afrique. Autour du Tchad. 1 vol. in-8, avec figures. 1894. 6 fr.
80. ANGOT (A.). *Les Aurores polaires. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
81. JACCARD. Le pétrole, le bitume et l'asphalte au point de vue géologique. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
82. MEUNIER (Stan.). La Géologie comparée. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
83. LE DANTEC. Théorie nouvelle de la vie. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
84. DE LANESSAN. Principes de colonisation. 1 vol. in-8. 6 fr.
85. DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE. L'évolution régressive en biologie et en sociologie. 1 vol. in-8 avec gravures. 6 fr.
86. MORTILLET (G. de). Formation de la Nation française. 1 vol. in-8, avec 150 gravures et 18 cartes. 6 fr.
87. ROCHÉ (G.). La Culture des Mers (piscifacture, pisciculture, ostréiculture). 1 vol. in-8, avec 81 gravures. 6 fr.
88. COSTANTIN (J.). Les Végétaux et les Milieux cosmiques (adaptation, évolution). 1 vol. in-8, avec 171 gravures. 6 fr.
89. LE DANTEC. L'évolution individuelle et l'hérédité. 1 vol. in-8. 6 fr.
90. GUIGNET et GARNIER. La Céramique ancienne et moderne. 1 vol. avec grav. 6 fr.
91. GELLÉ (E.-M.). L'audition et ses organes. 1 v. in-8 avec grav. 6 fr.

LISTE PAR ORDRE DE MATIÈRES
DES 89 VOLUMES PUBLIÉS
DE LA BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Chaque volume in-8, cartonné à l'anglaise..... 6 francs.

SCIENCES SOCIALES

* Introduction à la science sociale, par Herbert Spencer. 1 vol. in-8. 12e édit. 6 fr.
* Les Bases de la morale évolutionniste, par Herbert Spencer. 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.

Les Conflits de la science et de la religion, par Draper, professeur à l'Université de New-York. 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.

* Le Crime et la Folie, par H. Maudsley, professeur de médecine légale à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr.
* La Monnaie et le Mécanisme de l'échange, par W. Stanley Jevons, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr.
* La Sociologie, par de Roberty. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
* La Science de l'éducation, par Alex. Bain, professeur à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 vol. in-8. 7e édit. 6 fr.
* Lois scientifiques du développement des nations dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle, par W. Bagehot. 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr.
* La Vie du langage, par D. Whitney, professeur de philologie comparée à Yale-College de Boston (États-Unis). 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
* La Famille primitive, par J. Starcke, professeur à l'Université de Copenhague. 1 vol. in-8. 6 fr.

PHYSIOLOGIE

* Les Illusions des sens et de l'esprit, par James Sully. 1 v. in-8. 2e édit. 6 fr.
* La Locomotion chez les animaux (marche, natation et vol), par J.-B. Pettigrew, professeur au Collège royal de chirurgie d'Édimbourg (Écosse). 1 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte. 2e édit. 6 fr.
* La Machine animale, par E.-J. Marey, membre de l'Institut, prof. au Collège de France. 1 vol. in-8, avec 117 figures. 4e édit. 6 fr.
* Les Sens, par Bernstein, professeur de physiologie à l'Université de Halle (Prusse). 1 vol. in-8, avec 91 figures dans le texte. 4e édit. 6 fr.
* Les Organes de la parole, par H. de Meyer, professeur à l'Université de Zurich, traduit de l'allemand et précédé d'une introduction sur l'*Enseignement de la parole aux sourds-muets*, par O. Claveau, inspecteur général des établissements de bienfaisance. 1 vol. in-8, avec 51 grav. 6 fr.

La Physionomie et l'Expression des sentiments, par P. Mantegazza, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Florence. 1 vol. in-8, avec figures et 8 planches hors texte. 3e édit. 6 fr.

* Physiologie des exercices du corps, par le docteur F. Lagrange. 1 vol. in-8. 7e édit. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 6 fr.

La Chaleur animale, par Ch. Richet, professeur de physiologie à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 6 fr.

Les Sensations internes, par H. Beaunis. 1 vol. in-8. 6 fr.

* Les Virus, par M. Arloing, professeur à la Faculté de médecine de Lyon, directeur de l'école vétérinaire. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.

Théorie nouvelle de la vie, par F. Le Dantec, docteur ès sciences, 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

L'évolution individuelle et l'hérédité, par *le même*. 1 vol. in-8. 6 fr.

L'audition et ses organes, par le Doctr E.-M. Gellé, membre de la Société de biologie. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr.

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

* Le Cerveau et ses fonctions, par J. Luys, membre de l'Académie de médecine, médecin de la Charité. 1 vol. in-8, avec fig. 7e édit. 6 fr.
* Le Cerveau et la Pensée chez l'homme et les animaux, par Charlton Bastian, professeur à l'Université de Londres. 2 vol. in-8, avec 184 fig. dans le texte. 2e édit. 12 fr.
* Le Crime et la Folie, par H. Maudsley, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.
* L'Esprit et le Corps, considérés au point de vue de leurs relations, suivi d'études sur les *Erreurs généralement répandues au sujet de l'esprit*, par Alex. Bain, prof. à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 v. in-8. 6e éd. 6 fr.
* Théorie scientifique de la sensibilité : *le Plaisir et la Peine*, par Léon Dumont. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.

* **La Matière et la Physique moderne**, par STALLO, précédé d'une préface par M. Ch. FRIEDEL, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

Le Magnétisme animal, par Alf. BINET et Ch. FÉRÉ. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 4e édit. 6 fr.

* **L'Intelligence des animaux**, par ROMANES. 2 v. in-8. 2e éd. précédée d'une préface de M. E. PERRIER, prof. au Muséum d'histoire naturelle. 12 fr.
* **L'Évolution des mondes et des sociétés**, par C. DREYFUS. In-8. 6 fr.

L'évolution régressive en biologie et en sociologie, par DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE, prof. des Univ. de Bruxelles. 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.

* **Les Altérations de la personnalité**, par Alf. BINET, directeur du laboratoire de psychologie à la Sorbonne. In-8, avec gravures. 6 fr.

ANTHROPOLOGIE

* **L'Espèce humaine**, par A. DE QUATREFAGES, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol. in-8. 12e édit. 6 fr.
* **Ch. Darwin et ses précurseurs français**, par A. DE QUATREFAGES. 1 v. in-8. 2e édition. 6 fr.
* **Les Émules de Darwin**, par A. DE QUATREFAGES, avec une préface de M. EDM. PERRIER, de l'Institut, et une notice sur la vie et les travaux de l'auteur par E.-T. HAMY, de l'Institut. 2 vol. in-8. 12 fr.
* **L'Homme avant les métaux**, par N. JOLY, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8, avec 150 gravures. 4e édit. 6 fr.
* **Les Peuples de l'Afrique**, par R. HARTMANN, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 93 figures dans le texte. 2e édit. 6 fr.
* **Les Singes anthropoïdes** et leur organisation comparée à celle de l'homme, par R. HARTMANN, prof. à l'Univ. de Berlin. 1 vol. in-8, avec 63 fig. 6 fr.
* **L'Homme préhistorique**, par SIR JOHN LUBBOCK, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec 228 gravures dans le texte. 3e édit. 12 fr.

La France préhistorique, par E. CARTAILHAC. In-8, avec 150 gr. 2e édit. 6 fr.

* **L'Homme dans la Nature**, par TOPINARD, ancien secrétaire général de la Société d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8, avec 101 gravures. 6 fr.
* **Les Races et les Langues**, par André LEFÈVRE, professeur à l'École d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8. 6 fr.
* **Le centre de l'Afrique. Autour du Tchad**, par P. BRUNACHE, administrateur à Aïn-Fezza (Algérie). 1 vol. in-8 avec gravures. 6 fr.

Formation de la Nation française, par G. de MORTILLET, professeur à l'École d'Anthropologie. In-8, avec 150 grav. et 18 cartes. 6 fr.

ZOOLOGIE

* **La Descendance de l'homme et le Darwinisme**, par O. SCHMIDT, professeur à l'Université de Strasbourg. 1 vol. in-8, avec figures. 6e édit. 6 fr.
* **Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques**, par O. SCHMIDT. 1 vol. in-8, avec 51 figures dans le texte. 6 fr.
* **Fourmis, Abeilles et Guêpes**, par sir JOHN LUBBOCK, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec figures dans le texte, et 13 planches hors texte dont 5 coloriées. 12 fr.
* **Les Sens et l'instinct chez les animaux**, et principalement chez les insectes, par Sir JOHN LUBBOCK. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr.
* **L'Écrevisse**, introduction à l'étude de la zoologie, par Th.-H. HUXLEY, membre de la Société royale de Londres. 1 vol. in-8, avec 82 grav. 6 fr.
* **Les Commensaux et les Parasites** dans le règne animal, par P.-J. VAN BENEDEN, professeur à l'Université de Louvain (Belgique). 1 vol. in-8, avec 82 figures dans le texte. 3e édit. 6 fr.
* **La Philosophie zoologique avant Darwin**, par EDMOND PERRIER, de l'Institut, prof. au Muséum. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.
* **Darwin et ses précurseurs français**, par A. de QUATREFAGES, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

La Culture des mers en Europe (Pisciculture, piscifacture, ostréiculture), par G. ROCHÉ, insp. gén. des pêches maritimes. In-8, avec 81 grav. 6 fr.

BOTANIQUE — GÉOLOGIE

* **Les Champignons**, par COOKE et BERKELEY. 1 v. in-8, avec 110 fig. 4e éd. 6 fr.
* **L'Évolution du règne végétal**, par G. DE SAPORTA et MARION, prof. à la Faculté des sciences de Marseille :
* I. *Les Crytogames*. 1 vol. in-8, avec 85 figures dans le texte. 6 fr.
* II. *Les Phanérogames*. 2 vol. in-8, avec 136 fig. dans le texte. 12 fr.

* **Les Volcans et les Tremblements de terre**, par FUCHS, prof. à l'Univ. de Heidelberg. 1 vol. in-8, avec 36 fig. 5e éd. et une carte en couleur. 6 fr.
* **La Période glaciaire**, principalement en France et en Suisse, par A. FALSAN. 1 vol. in-8, avec 105 gravures et 2 cartes hors texte. 6 fr.
* **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes**, par A. DAUBRÉE, de l'Institut. 1 vol. in-8, 2e édit., avec 89 gravures. 6 fr.
* **Le Pétrole, le Bitume et l'Asphalte**, par M. JACCARD, professeur à l'Académie de Neuchâtel (Suisse). 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
* **L'Origine des plantes cultivées**, par A. DE CANDOLLE, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
* **Introduction à l'étude de la botanique** (*le Sapin*), par J. DE LANESSAN, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8. 2e édit., avec figures dans le texte. 6 fr.
* **Microbes, Ferments et Moisissures**, par le docteur L. TROUESSART. 1 vol. in-8, avec 108 figures dans le texte. 2e édit. 6 fr.
* **La Géologie comparée**, par STANISLAS MEUNIER, professeur au Muséum. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

Les Végétaux et les milieux cosmiques (adaptation, évolution), par J. COSTANTIN, maître de conférences, à l'École normale supérieure. 1 vol. in-8 avec 171 gravures. 6 fr.

CHIMIE

* **Les Fermentations**, par P. SCHUTZENBERGER, memb. de l'Institut. 1 v. in-8, avec fig. 6e édit. 6 fr.
* **La Synthèse chimique**, par M. BERTHELOT, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences. 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.
* **La Théorie atomique**, par Ad. WURTZ, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 8e édit., précédée d'une introduction sur *la Vie et les Travaux* de l'auteur, par M. Ch. FRIEDEL, de l'Institut. 6 fr.

La Révolution chimique (*Lavoisier*), par M. BERTHELOT. 1 vol. in-8. 6 fr.

* **La Photographie et la Photochimie**, par H. NIEWENGLOWSKI. 1 vol. avec gravures et une planche hors texte. 6 fr.

ASTRONOMIE — MÉCANIQUE

* **Histoire de la Machine à vapeur, de la Locomotive et des Bateaux à vapeur**, par R. THURSTON, professeur à l'Institut technique de Hoboken, près de New-York, revue, annotée et augmentée d'une introduction par M. HIRSCH, professeur à l'École des ponts et chaussées de Paris. 2 vol. in-8, avec 160 figures et 16 planches hors texte. 3e édit. 12 fr.
* **Les Etoiles**, notions d'astronomie sidérale, par le P. A. SECCHI, directeur de l'Observatoire du Collège Romain. 2 vol. in-8, avec 68 figures dans le texte et 16 planches en noir et en couleurs. 2e édit. 12 fr.
* **Le Soleil**, par C.-A. YOUNG, professeur d'astronomie au Collège de New-Jersey. 1 vol. in-8, avec 87 figures. 6 fr.
* **Les Aurores polaires**, par A. ANGOT, membre du Bureau centra météorologique de France. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

PHYSIQUE

La Conservation de l'énergie, par BALFOUR STEWART, prof. de physique au collège Owens de Manchester (Angleterre). 1 vol. in-8 avec fig. 4e édit. 6 fr.

* **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, par J. TYNDALL, suivi d'une étude sur le même sujet, par HELMHOLTZ, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec fig. et 8 planches hors texte. 5e édit. 6 fr.
* **La Matière et la Physique moderne**, par STALLO, précédé d'une préface par Ch. FRIEDEL, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

THÉORIE DES BEAUX-ARTS

* **Le Son et la Musique**, par P. BLASERNA, prof. à l'Université de Rome, prof. à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 41 fig. 4e édit. 6 fr.
* **Principes scientifiques des Beaux-Arts**, par E. BRUCKE, professeur à l'Université de Vienne. 1 vol. in-8, avec fig. 4e édit. 6 fr.
* **Théorie scientifique des couleurs** et leurs applications aux arts et à l'industrie, par O. N. ROOD, professeur à Colombia-College de New-York. 1 vol. in-8, avec 130 figures et une planche en couleurs. 6 fr.

La Céramique ancienne et moderne, par MM. GUIGNET, directeur des teintures à la Manufacture des Gobelins, et GARNIER, directeur du Musée de la Manufacture de Sèvres. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr.

RÉCENTES PUBLICATIONS

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES

qui ne se trouvent pas dans les collections précédentes.

ALAUX. **Esquisse d'une philosophie de l'être.** In-8. 1 fr.
— **Les Problèmes religieux au XIX[e] siècle.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Philosophie morale et politique,** in-8. 1893. 7 fr. 50
— **Théorie de l'âme humaine.** 1 vol. in-8. 1895. 10 fr. (Voy. p. 2.)
ALTMEYER (J.-J.). **Les Précurseurs de la réforme aux Pays-Bas.** 2 forts volumes in-8. 12 fr.
AMIABLE (Louis). **Une loge maçonnique d'avant 1789.** (La loge des Neuf-Sœurs.) 1 vol. in-8. 1897. 6 fr.
ANSIAUX (M.). **Heures de travail et salaires,** étude sur l'amélioration directe de la condition des ouvriers industriels. 1 vol. in-8. 1896. 5 fr.
ARNAUNÉ (A.). **La monnaie, le crédit et le change.** in-8. 7 fr.
ARRÉAT. **Une Éducation intellectuelle.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
— **Journal d'un philosophe.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 5.)
AZAM. **Hypnotisme et double conscience,** avec préfaces et lettres de MM. Paul Bert, Charcot et Ribot. 1 vol. in-8. 1893. 9 fr.
BAETS (Abbé M. de). **Les Bases de la morale et du droit.** In-8. 6 fr.
BALFOUR STEWART et TAIT. **L'Univers invisible.** 1 vol. in-8. 7 fr.
BARBÉ (É.). **Le nabab René Madec.** Histoire diplomatique des projets de la France sur le Bengale et le Pendjab (1772-1808). 1894. 1 vol. in-8. 5 fr.
BARNI. **Les Martyrs de la libre pensée.** 1 vol. in-18. 2[e] édit. 3 fr. 50 (Voy. p. 5; Kant, p. 10; p. 15 et 31.)
BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. (Voy. pages 2, 5 et 9, Aristote.)
— ***Victor Cousin,** sa vie, sa correspondance. 3 vol. in-8. 1895. 30 fr.
BAUTAIN (Abbé). **La Philosophie morale.** 2 vol. in-8. 12 fr.
BEAUNIS (H.). **Impressions de campagne** (1870-1871). In-18. 3 fr. 50
BÉNARD (Ch.). **Philosophie dans l'éducation classique.** In-8. 6 fr. (Voy. p. 9, Aristote et Platon; p. 10, Hegel.)
BLANQUI. **Critique sociale.** 2 vol. in-18. 7 fr.
BLONDEAU (C.). **L'absolu et sa loi constitutive.** 1 vol. in-8. 1897. 6 fr.
BOILLEY (P.). **La Législation internationale du travail.** In-12. 3 fr.
— **Les trois socialismes** : anarchisme, collectivisme, réformisme. 3 fr. 50
BOURDEAU (Louis). **Théorie des sciences.** 2 vol. in-8. 20 fr.
— **La Conquête du monde animal.** In-8. 5 fr.
— **La Conquête du monde végétal.** In-8. 1893. 5 fr.
— **L'Histoire et les historiens.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— ***Histoire de l'alimentation.** 1894. 1 vol. in-8. 5 fr. (V. p. 5.)
BOURDET (Eug.). **Principes d'éducation positive.** In-18. 3 fr. 50
— **Vocabulaire de la philosophie positive.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
BOUTROUX (Em.). ***De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie.** 1 vol. in-8. 1895. 2 fr. 50. (V. p. 2 et 5.)
BOUSREZ (L.). **L'Anjou aux âges de la Pierre et du Bronze.** 1 vol. gr. in-8, avec pl. h. texte. 1897. 3 fr. 50
BUNGE (N.-Ch.). **Esquisses de littérature politico-économique.** 1 vol. in-8. 1898. 7 fr. 50
CARDON (G.). ***Les Fondateurs de l'Université de Douai.** In-8. 10 fr.
CASTELAR (Emilio). **La politique européenne.** 2 vol. in-8. 1896, 1898, Chacun. 3 fr.
CLAMAGERAN. **La Réaction économique et la démocratie.** 1 v. in-8. 1891. 1 fr. 25
— **La lutte contre le mal.** 1 vol. in-18. 1897. 3 fr. 50
COIGNET (M[me]). * **Victor Considérant,** sa vie et son œuvre. in-8. 2 fr.

COLLIGNON (A.). ***Diderot,** sa vie et sa correspondance. In-12. 1895. 3 fr. 50
COMBARIEU (J.). ***Les rapports de la musique et de la poésie** considérés au point de vue de l'expression. 1893. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
COSTE (Ad.). **Hygiène sociale contre le paupérisme.** In-8. 6 fr.
— **Nouvel exposé d'économie politique et de physiologie sociale.** In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 32.)
COUTURAT (Louis). ***De l'infini mathématique.** In-8. 1896. 12 fr.
DAURIAC. **Croyance et réalité.** 1 vol. in-18. 1889. 3 fr. 50
— **Le Réalisme de Reid.** In-8. 1 fr. (V. p. 2.)
DELBŒUF. **De la loi psychophysique.** In-18. 3 fr. 50 (V. p. 2.)
DENEUS. **De la réserve héréditaire des enfants.** In-8. 5 fr.
DENIS (Abbé Ch.). **Esquisse d'une apologie du Christianisme dans les limites de la nature et de la révélation.** 1 vol. in-12. 1898. 4 fr.
DERAISMES (M[lle] Maria). **Œuvres complètes :**
— Tome I. **France et progrès.** — **Conférences sur la noblesse.** 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50. — Tome II. **Eve dans l'humanité.** — **Les droits de l'enfant.** 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50. — Tome III. **Nos principes et nos mœurs.** — **L'ancien devant le nouveau.** 1 vol. in-12. 1896. — Tome IV. **Lettre au clergé français. Polémique religieuse.** 1 vol. in-12. 1898. Chaque volume 3 fr. 50
DESCHAMPS. **La Philosophie de l'écriture.** 1 vol. in-8. 1892. 3 fr.
DESDOUITS. **La philosophie de l'inconscient.** 1893. 1 vol. in-8. 3 fr.
DOLLFUS (Ch.). **Lettres philosophiques.** In-18. 3 fr.
— **Considérations sur l'histoire.** In-8. 7 fr. 50
— **L'Ame dans les phénomènes de conscience.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
DROZ (Numa). **Etudes et portraits politiques.** 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50
— **Essais économiques.** 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50
— **La démocratie fédérative et le socialisme d'État.** In-12. 1 fr.
DUBUC (P.). ***Essai sur la méthode en métaphysique.** 1 vol. in-8. 5 fr.
DU CASSE (le Baron). **Le 5[e] corps de l'armée d'Italie en 1859.** Br. gr. in-8. 1898. 2 fr.
DUGAS (L.). ***L'amitié antique,** d'après les mœurs et les théories des philosophes. 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50 (V. p. 2.)
DUNAN. ***Sur les formes à priori de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 5 fr.
— **Les Arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement.** 1 br. in-8. 1 fr. 50 (V. p. 2.)
DUVERGIER DE HAURANNE (M[me] E.). **Histoire populaire de la Révolution française.** 1 vol. in-18. 4[e] édit. 3 fr. 50
Éléments de science sociale. 1 vol. in-18. 4[e] édit. 3 fr. 50
ESPINAS (A.). **Les Origines de la technologie.** 1 vol. in-8. 1897. 5 fr.
FABRE (J.). **Hist. de la philosophie.** Antiquité et Moyen âge. In-12. 3 fr. 50
FEDERICI. **Les Lois du progrès.** 2 vol. in-8. Chacun. 6 fr.
FERRÈRE (F.). **La situation religieuse de l'Afrique romaine** depuis la fin du IV[e] siècle jusqu'à l'invasion des Vandales. 1 v. in-8. 1898. 7 fr. 50
FERRIÈRE (Em.). **Les Apôtres,** essai d'histoire religieuse. 1 vol. in-12. 4 fr. 50
— **L'Ame est la fonction du cerveau.** 2 volumes in-18. 7 fr.
— **Le Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **La Matière et l'énergie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **L'Ame et la vie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **Les Erreurs scientifiques de la Bible.** 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
— **Les Mythes de la Bible.** 1 vol. in-18. 1893. 3 fr. 50
— **La cause première d'après les données expérimentales.** 1 vol. in-18. 1896. 3 fr. 50
— **Étymologie de 400 prénoms usités en France.** 1 vol. in-18. 1898. 1 fr. 50 (Voy. p. 32.)
FLEURY (Maurice de). **Introduction à la médecine de l'Esprit.** 1 vol. in-8, 5[e] éd. 1898. 7 fr. 50
FLOURNOY. **Des phénomènes de synopsie.** In-8. 1893. 6 fr.

GAYTE (Claude). **Essai sur la croyance.** 1 vol. in-8. 3 fr.
GOBLET D'ALVIELLA. **L'idée de Dieu,** d'après l'anthr. et l'histoire. In-8. 6 f.
GOURD. **Le Phénomène.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
GREEF (Guillaume de). **Introduction à la Sociologie.** 2 vol. in-8. 10 fr.
— **L'évolution des croyances et des doctrines politiques.** 1 vol. in-12. 1895. 4 fr. (V. p. 6.)
GRIMAUX (Ed.). ***Lavoisier** (1748-1794), d'après sa correspondance et divers documents inédits. 1 vol. gr. in-8, avec gravures. 2ᵉ éd. 1896. 15 fr.
GRIVEAU (M.). **Les Éléments du beau.** Préface de M. SULLY-PRUDHOMME. In-18, avec 60 fig. 1893. 4 fr. 50
GUILLY. **La Nature et la Morale.** 1 vol. in-18. 2ᵉ édit. 2 fr. 50
GUYAU. **Vers d'un philosophe.** In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 3, 6 et 9.)
GYEL (le Dʳ E.). **L'être subconscient.** 1 vol. in-8. 4 fr.
HAURIOU (M.). **La science sociale traditionnelle.** 1 v. in-8. 1896. 7 fr. 50
HALLEUX (J.). **Les principes du positivisme contemporain,** exposé et critique. (Ouvrage récompensé par l'Institut). 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50
HARRACA (J.-M.). **Contributions à l'étude de l'Hérédité et des principes de la formation des races.** 1 vol. in-18. 1898. 2 fr.
HIRTH (G.). **La Vue plastique, fonction de l'écorce cérébrale.** In-8. Trad. de l'allem. par L. ARRÉAT, avec grav. et 34 pl. 8 fr. (Voy. p. 6.)
— **Les localisations cérébrales en psychologie. Pourquoi sommes-nous distraits?** 1 vol. in-8. 1895. 2 fr.
HOCQUART (E.). **L'Art de juger le caractère des hommes sur leur écriture,** préface de J. CRÉPIEUX-JAMIN. Br. in-8. 1898. 1 fr.
HUXLEY.* **La Physiographie,** introduction à l'étude de la nature, traduit et adapté par M. G. LAMY. 1 vol. in-8. 3ᵉ éd., avec fig. 8 fr. (V. p. 6, 21 et 32.)
ICARD (S.). **Paradoxes ou vérités.** 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50
JOYAU. **De l'invention dans les arts et dans les sciences.** 1 v. in-8. 5 fr.
— **Essai sur la liberté morale.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **La Théorie de la grâce et la liberté morale.** In-8. 2 fr. 50
KAUFMAN. **Etude de la cause finale et son importance au temps présent.** Trad. de l'allem. par Deiber. In-12. 1898. 2 fr. 50
KINGSFORD (A.) et MAITLAND (E.). **La Voie parfaite ou le Christ ésotérique,** précédé d'une préface d'Edouard SCHURE. 1 vol. in-8. 1892. 6 fr.
KUMS (A.). **Les choses naturelles dans Homère.** 1 vol. in-8. 1897. 5 fr.
LABORDE. **Les Hommes et les Actes de l'insurrection de Paris** devant la psychologie morbide. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
LAURENT (O.). **Les Universités des deux mondes.** In-12. 3 fr. 50
LAVELEYE (Em. de). **De l'avenir des peuples catholiques.** In-8. 25 c.
— **L'Italie actuelle.** In-18. 3 fr. 50
— **L'Afrique centrale.** 1 vol. in-12. 3 fr.
— **Essais et Études.** Première série (1861-1875). 1 vol. in-8. 7 fr. 50. — Deuxième série (1875-1882). 1 vol. in-8. 7 fr. 50. — Troisième série (1892-1894). 1 vol. in-8. 7 fr. 50 (Voy. p. 7 et 15.)
LÉGER (C.). **La liberté intégrale,** esquisse d'une théorie des lois républicaines. 1 vol. in-12. 1896. 1 fr. 50
LETAINTURIER (J.). **Le socialisme devant le bon sens.** in-18. 1 fr. 50
LEVY (Albert). ***Psychologie du caractère.** In-8. 1896. 5 fr.
LÉVY (le Dʳ P.-E.). **L'éducation rationnelle de la volonté.** 1 vol. in-8. 1898. 4 fr.
LICHTENBERGER (A.). **Le socialisme au XVIIIᵉ siècle.** Etudes sur les idées socialistes dans les écrivains français au XVIIIᵉ siècle, avant la Révolution. 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50 (Voy. p. 15.)
LOURBET (J.). **La femme devant la science contemporaine.** 1 vol. in-12. 1895. 2 fr. 50
MABILLEAU (L.). ***Histoire de la philosophie atomistique.** 1 vol. in-8. 1895. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 12 fr.
MANACÉINE (Marie de). **L'anarchie passive et le comte Léon Tolstoï.** 1 vol. in-18. 2 fr.

MAINDRON (Ernest). ***L'Académie des sciences** (Histoire de l'Académie; fondation de l'Institut national; Bonaparte, membre de l'Institut). 1 beau vol. in-8 cavalier, avec 53 gravures dans le texte, portraits, plans, etc. 8 planches hors texte et 2 autographes. 12 fr.
MALON (Benoît). **Le Socialisme intégral.** Première partie : *Histoire des théories et tendances générales*. Grand in-8, 2ᵉ éd. 6 fr. — Deuxième partie : *Des réformes possibles et des moyens pratiques*. Grand in-8. 6 fr.
— **Précis théorique, historique et pratique de socialisme** (lundis socialistes). 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50
MARSAUCHE (L.). **La Confédération helvétique d'après la constitution,** préface de M. Frédéric Passy. 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
MERCIER (Mgr). **Les origines de la psychologie contemporaine.** In-12. 1898. 5 fr.
MISMER (Ch.). **Principes sociologiques.** 1 vol. in-8. 2ᵉ éd. 1897. 5 fr.
MORIAUD (P.). **La question de la liberté et la conduite humaine.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50
MOSSO (A.). **L'éducation physique de la jeunesse.** 1 vol. in-12, cart., préface du commandant Legros. 1895. 4 fr.
NAUDIER (Fernand). **Le socialisme et la révolution sociale.** 1894. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
NETTER (A.). **La Parole intérieure et l'âme.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
NIZET. **L'Hypnotisme,** étude critique. 1 vol. in-12. 1892. 2 fr. 50
NOTOVITCH. **La Liberté de la volonté.** In-18. 3 fr. 50
NOVICOW (J.). **La Question d'Alsace-Lorraine,** critique du point de vue allemand. in-8. 1895. 1 fr. (V. p. 4, 7 et 15.)
NYS (Ernest). **Les Théories politiques et le droit international.** 1 vol. in-8. 1891. 4 fr.
PARIS (comte de). **Les Associations ouvrières en Angleterre** (Trades-unions). 1 vol. in-18. 7ᵉ édit. 1 fr. — Édition sur papier fort. 2 fr. 50
PAULHAN (Fr.). **Le Nouveau mysticisme.** 1 vol. in-18. 1891. 2 fr. 50 (Voy. p. 4, 7 et 32.)
PELLETAN (Eugène). ***La Naissance d'une ville** (Royan). In-18. 2 fr.
— ***Jarousseau, le pasteur du désert.** 1 vol. in-18. 2 fr.
— ***Un Roi philosophe : Frédéric le Grand.** In-18. 3 fr. 50
— **Droits de l'homme.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— **Profession de foi du XIXᵉ siècle.** In-12. 3 fr. 50 (V. p. 31.)
PEREZ (Bernard). **Thiery Tiedmann. Mes deux chats.** In-12. 2 fr.
— **Jacotot et sa Méthode d'émancipation intellect.** In-18. 3 fr.
— **Dictionnaire abrégé de philosophie.** 1893. in-12. 1 fr. 50 (V. p. 7.)
PHILBERT (Louis). **Le Rire.** In-8. (Cour. par l'Académie française.) 7 fr. 50
PHILIPPE (J.). **Lucrèce dans la théologie chrétienne** du IIIᵉ au XIIIᵉ siècle. 1 vol. in-8. 1896. 2 fr. 50
PIAT (Abbé C.). **L'Intellect actif ou Du rôle de l'activité mentale dans la formation des idées.** 1 vol. in-8. 3 fr. (V. p. 7.)
PICARD (Ch.). **Sémites et Aryens** (1893). In-18. 1 fr. 50
PICAVET (F.). **L'Histoire de la philosophie,** ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être. In-8. 2 fr.
— **La Mettrie et la critique allemande.** 1889. In-8. 1 fr. (V. p. 8.)
PICTET (Raoul). **Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale.** 1 vol. gr. in-8. 1896. 10 fr.
POEY. **Le Positivisme.** 1 fort vol. in-12. 4 fr. 50
— **M. Littré et Auguste Comte.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
PORT. **La Légende de Cathelineau.** In-8. 5 fr.
POULLET. **La Campagne de l'Est** (1870-1871). In-8, avec cartes. 7 fr.
***Pour et contre l'enseignement philosophique,** par MM. VANDEREM (Fernand), RIBOT (Th.), BOUTROUX (F.), MARION (H.), JANET (P.) et FOUILLÉE (A.) de l'Institut ; MONOD (G.), LYON (Georges), MARILLIER (L.), CLAMADIEU (abbé), BOURDEAU (J.), LACAZE (G.), TAINE (H.). 1894. In-18. 2 fr.

PRÉAUBERT. **La vie, mode de mouvement**, essai d'une théorie physique des phénomènes vitaux. 1 vol. in-8, 1897. 5 fr.
PRINS (Ad.). **L'organisation de la liberté et le devoir social.** 1 vol in-8. 1895. 4 fr.
PUJO (Maurice). * **Le règne de la grâce. L'idéalisme intégral.** 1894. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
RIBOT (Paul). **Spiritualisme et Matérialisme.** 2e éd. 1 vol. in-8. 6 fr.
RUTE (Marie-Letizia de). **Lettres d'une voyageuse.** Vienne, Budapest, Constantinople. 1 vol. in-8 1896. 3 fr.
SANDERVAL (O. de). **De l'Absolu.** La loi de vie. 1 vol. in-8. 2e éd. 5 fr.
— **Kahel. Le Soudan français.** In-8, avec gravures et cartes. 8 fr.
SECRÉTAN (Ch.). **Études sociales.** 1889. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **Les Droits de l'humanité.** 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
— **La Croyance et la civilisation.** 1 vol. in-18. 2e édit. 1891. 3 fr. 50
— **Mon Utopie.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **Le Principe de la morale.** 1 vol. in-8. 2e éd. 7 fr. 50
— **Essais de philosophie et de littérature.** 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50
SECRÉTAN (H.). **La Société et la morale.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50
SÉE (Paul). **La question monétaire.** Br. gr. in-8. 1898. 2 fr.
SILVA WHITE (Arthur). **Le développement de l'Afrique.** 1894. 1 fort vol. in-8 avec 15 cartes en couleurs hors texte. 10 fr.
SOLOWEITSCHIK (Leonty). **Un prolétariat méconnu**, étude sur la situation sociale et économique des juifs. 1 vol. in-8. 1898. 2 fr. 50
SOREL (Albert) **Le Traité de Paris du 20 novembre 1815.** In-8. 4 fr. 50
SPIR (A.). **Esquisses de philosophie critique.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
STOCQUART (Emile). **Le contrat de travail.** In-12. 1895. 3 fr.
STRADA (J.). **La loi de l'histoire.** 1 vol. in-8. 1894. 5 fr.
— **Jésus et l'ère de la science.** 1 vol. in-8. 1896. 5 fr.
— **Ultimum organum**, constitution scientifique de la méthode générale. Nouvelle édition. 2 vol. in-12. 1897. 7 fr.
— **La religion de la science et de l'esprit pur**, constitution scientifique de la religion. 2 vol. in-8. 1897. Chacun séparément. 7 fr.
TERQUEM (A.). **Science romaine à l'époque d'Auguste.** in-8. 3 fr.
THURY. **Le chômage moderne**, causes et remèdes. 1 v. in-12. 1895. 2 fr. 50
TISSOT. **Principes de morale.** 1 vol. in-8. 6 fr. (Voy. KANT, p. 10.)
ULLMO (L.). **Le Problème social.** 1897. 1 vol. in-8. 3 fr.
VACHEROT. **La Science et la Métaphysique.** 3 vol. in-18. 10 fr. 50
VAN BIERVLIET (J.-J.). **Éléments de Psychologie humaine.** 1 vol. in-8. 1895. 8 fr.
— **La Mémoire.** Br. in-8. 1893. 2 fr.
VIALLET (C.-Paul). **Je pense, donc je suis.** Introduction à la méthode cartésienne. 1 vol. in-12. 1896. 2 fr. 50
VIGOUREUX (Ch.). **L'Avenir de l'Europe** au double point de vue de la politique de sentiment et de la politique d'intérêt. 1892. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
WEIL (Denis). **Le Droit d'association et le Droit de réunion** devant les chambres et les tribunaux. 1893. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— **Les Élections législatives.** Histoire de la législation et des mœurs. 1 vol. in-18. 1895. 3 fr. 50
WUARIN (L.). **Le Contribuable.** 1 vol. in-16. 3 fr. 50
WULF (M. de). **Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révol. franç.** In-8. 5 fr.
— **Sur l'esthétique de saint Thomas d'Aquin.** In-8. 1 fr. 50
ZIESING (Th.). **Érasme ou Salignac.** Étude sur la lettre de François Rabelais. 1 vol. gr. in-8. 4 fr.
ZOLLA (D.). **Les questions agricoles d'hier et d'aujourd'hui.** 1894, 1895. 2 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE UTILE

120 VOLUMES PARUS

Le volume de 192 pages, broché, 60 centimes.

Cartonné à l'anglaise, 1 fr.

La plupart des livres de cette collection ont été adoptés par le *Ministère de l'Instruction publique* pour les Bibliothèques des Lycées et Collèges de garçons et de jeunes filles, celles des Écoles normales, les Bibliothèques populaires et scolaires.

Les livres adoptés par la Commission consultative des Bibliothèques des Lycées sont marqués d'un astérisque.

HISTOIRE DE FRANCE

Les Mérovingiens, par BUCHEZ.
Les Carlovingiens, par BUCHEZ.
Les Luttes religieuses des premiers siècles, par J. BASTIDE. 4e édit.
Les Guerres de la Réforme, par J. BASTIDE. 4e édit.
La France au moyen âge, par F. MORIN.
Jeanne d'Arc, par Fréd. LOCK.
Décadence de la monarchie française, par Eug. PELLETAN, sénateur. 4e édit.
La Révolution française, par H. CARNOT (2 volumes).
La Défense nationale en 1792, par P. GAFFAREL, professeur à la Faculté des lettres de Dijon.
Napoléon Ier, par Jules BARNI. 3e édit.
Histoire de la Restauration, par Fréd. LOCK. 3e édit.
Histoire de Louis-Philippe, par Edgar ZEVORT, recteur de l'Académie de Caen. 2e édit.
Mœurs et institutions de la France, par P. BONDOIS, prof. au lycée Buffon, 2 vol.
Léon Gambetta, par J. REINACH.
Histoire de l'armée française, par L. BÈRE.
Histoire de la marine française, par DONEAUD, prof. à l'École navale, 2e édit.
Histoire de la conquête de l'Algérie, par QUESNEL.
Les Origines de la guerre de 1870, par Ch. DE LARIVIÈRE.
Histoire de la littérature française, par Georges MEUNIER, agrégé de l'Université.
Histoire de l'Art ancien et moderne, par le même.

PAYS ÉTRANGERS

L'Espagne et le Portugal, par E. RAYMOND. 2e édition.
Histoire de l'Empire ottoman, par L. COLLAS. 2e édition.
Les Révolutions d'Angleterre, par Eug. DESPOIS. 3e édition.
Histoire de la maison d'Autriche, par Ch. ROLLAND. 2e édition.
L'Europe contemporaine (1789-1879), par P. BONDOIS, prof. au lycée Buffon.
Histoire contemporaine de la Prusse, par Alfr. DONEAUD.
Histoire contemporaine de l'Italie, par Félix HENNEGUY.
Histoire contemporaine de l'Angleterre, par A. REGNARD.

HISTOIRE ANCIENNE

La Grèce ancienne, par L. COMBES.
L'Asie occid. et l'Égypte, par A. OTT.
L'Inde et la Chine, par A. OTT.
Histoire romaine, par CREIGHTON.
L'Antiquité romaine, par WILKINS.
L'Antiquité grecque, par MAHAFFY.

GÉOGRAPHIE

Torrents, fleuves et canaux de la France, par H. BLERZY.
Les Colonies anglaises, par H. BLERZY.
Les Iles du Pacifique, par le capitaine de vaisseau JOUAN (avec une carte).
Les Peuples de l'Afrique et de l'Amérique, par GIRARD DE RIALLE.
Les Peuples de l'Asie et de l'Europe, par GIRARD DE RIALLE.
L'Indo-Chine française, par FAQUE.
Géographie physique, par GEIKIE.
Continents et Océans, par GROVE (avec figures).
Les Frontières de la France, par P. GAFFAREL, prof. à la Faculté de Dijon.
L'Afrique française, par A. JOYEUX.
Madagascar, par A. MILHAUD, prof. agrégé d'histoire et de géographie (avec carte).
Les grands ports de commerce, par D. BELLET.

COSMOGRAPHIE

Les Entretiens de Fontenelle sur la pluralité des mondes, mis au courant de la science, par BOILLOT.
Le Soleil et les Étoiles, par le P. SECCHI, BRIOT, WOLF et DELAUNAY. 2e édition (avec figures).
Les Phénomènes célestes, par ZURCHER et MARGOLLÉ.
A travers le ciel, par AMIGUES, proviseur du lycée de Toulon.
Origines et Fin des mondes, par Ch. RICHARD. 3e édition.
Notions d'astronomie, par L. CATALAN. 4e édition (avec figures).

L.-Imprimeries réunies, rue Saint-Benoît, 7, Paris. — 11070.

